



من الملف

- يقظة الموت (دراسة دينيَّة فلسفيَّة)
- الموت في الحضارات القديمة
- تأملات فلسفيَّة في الموت وآثاره على الإنسان
- نظرية اتحاد النفوس بعد الموت دراسة في الفلسفة الإسلامية

دراسات وأبحاث

- الفكر المقاصدي عند ابن خلدون
- الأسلوب الحجاجي في خطاب ابن ميثم البحراني

17

ملف العدد:

تأملات دينية فلسفية في الموت وما بعده

تصدر عن معهد المعارف الحكمية
(للدراسات الدينية والفلسفية)



العدد السابع عشر - ٢٠٠٨ - ١٤٢٩ هـ.
مجلة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية
تصدر طبقاً للقرار رقم ٢٠٣ - تموز - ٢٠٠١ ، الصادر عن
وزارة الإعلام اللبنانية

٥٠ل.ل - عمان: ٤ ريالات - سوريا: ١٠٠ ل.س - مصر: ٥ جنيهات - الأردن: ٣ دينارات - اليمن: ٢٢٥ ريالاً - قطر: ٢٠ ر

الكويت: ٢ دينار - الإمارات العربية: ٢٠ درهماً - البحرين: ١.٥ دينار - المغرب: ٢٥ درهماً - دول الإتحاد الاوروبي: ٥ يو

بريطانيا: ٤.٥ جنيه - اميركا: ٨ دولارات - كندا: ١٠ دولارات - استراليا: ١٠ دولارات - الدول الاوروبية الأخرى: ٨ دولا

سوريا: ٢٠ دولاراً - اوروبا واميركا وسائر الدول: ٤٠ دولاراً - باقي الأقطار العربية: ٣٠ دولاراً - المؤسسات الرسمية والخاصة: ٠

ترسل الاشتراكات والمراسلات
باسم رئيس التحرير على:
العنوان التالي: معهد المعارف الحكمية
(للدراسات الدينية والفلسفية)
لبنان - بيروت - حارة حريك
الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢
أو على رقم الحساب: بنك عودة ٠١ ٠٦٤ ٠٠٢ ٤٦١ ٠٥٩١٢٩٩

E-mail: almahajah@shurouk.org

قواعد النشر في المجلة

١- تنشر المجلة البحوث العلمية، والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة (بحيث لم يسبق نشرها).

٢- أن لا يقل البحث عن ٤٠٠٠ كلمة، وأن لا يزيد عن ١٠٠٠٠ كلمة مع ملاحظة الهوامش والمصادر والمراجع.

٣- يحق للمجلة إجراء التعديلات المناسبة على البحث منفردة أو بالاتفاق مع الباحث.

٤- يخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنية.

٥- يحق للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة، أو ضمن كتاب، بلغتها الأصلية، أو مترجمة إلى لغة أخرى.

المحتويات

الصفحة

دراسات وأبحاث

الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الآخِرَةُ عِندَ اللّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1].

يتحدّى الله في هذه الآية بعضَ الناسِ بتمنّي الموت، ويعلّق على تمنّيه الصدقَ في دعوى انحصار الدار الآخرة بالمتحدَّى. ويبقى الموتُ والموقفُ منه معياراً للصدق في دعوى الخلوص والإخلاص. ويبقى الموتُ هو السرّ الذي يستعصي على الإنسان فهمُه، ويحار في سبيل الفرار منه، وما من فرارٍ: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾[2] .

وتزداد العلاقة بالموت توتراً وتعقيداً، عندما نلاحظ أنّ الموت هو أحد منابع الدين والتديّن عند بعض دارسي الأديان، وهو في الوقت عينه أحد أبواب الإلحاد ومنافذه عند آخرين ممن يرى في الموت شراً، بل أعظم الشرور التي لا تنسجم مع وجود الله المطلق القدرةِ والعلمِ والعدلِ.

ويواصل الإنسان محاولاته لفهم الموت وتساعده على ذلك النصوص الدينية المستندة إلى الوحي الإلهيّ، منضمّاً إليه ما نبت على ضفاف الفكر الدينيّ من تأمّلات، وما فاضت به قريحة الفلاسفة على اختلاف توجّهاتهم ومشاربهم. ولا بأس من الإشارة إلى بعض هذه المحاولات في هذه الافتتاحيّة علّها تلقي شيئاً من الضوء على موضوع العدد، قبل أن يدلف القارئ إلى محتوياته.

الموت في القرآن الكريم:

يذكر الله، سبحانه وتعالى، في كتابه الكريم الموتَ بأشكالٍ مختلفة، وفي سياقاتٍ متعددة يحتاج حصرها واستعراضها جميعاً إلى مجالٍ أوسع مما نحن بصدده. فهو مرّةً يتحدّى اليهود المدّعين خلوصَ الدار الآخرة لهم دون الناس بتمنّي الموت، كما في الآية المشار إليها مطلع هذه الكلمة. وتارة يقنع الإنسانَ ويدعوه إلى عدم تضييع الوقت بمحاولات الفرار من الموت الذي يطلب من يفرّ منه، فيدركه ولو كان في بروج مشيّدة. وثالثةً يعدّه مصيبةً تنزل بالإنسان في قوله: ﴿فَأَصَابَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾[3]، ورابعةً يعرضه لنا وكأنه ملازم لطبيعة الحياة الإنسانيّة لا فكاك منه، فلا توجد نفس لا تعاين الموت أو يحل بساحتها: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ﴾[4] ، حتّى لو كانت هذه النفس نفس نبي من الأنبياء: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ﴾[5] و﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ﴾[6]، بل يصيب الأرض التي تحتضن الإنسان: ﴿وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[7]. إلى غير ذلك مما اشتملت عليه آيات القرآن الكريم في هذا الموضوع.

لماذا يخشى الإنسان الموت؟

لا شكّ في أنّ خشية الإنسان من الموت تستند إلى رؤية محدّدة إلى الموت والحياة؛ الأمر الذي يدعوه إلى التمسّك بالأخيرة ومحاولة الفرار من الثانية، ولو بأشكال غير واقعية أحياناً. ومن هنا يبدو التساؤل عن صورة الموت وكيفيّة إدراك الإنسان له أمراً مجدياً.

وقديماً قال أحد الشعراء:

من لم يمت بالسيف مات بغيره — تعددت الأسباب والموت واحد

وقد حاول بعضهم تعريف الموت فقال: «الموت هو الموت»، في إشارة إلى بداهة المفهوم ووحدة مدلوله عند جميع الناس. ولكنّ هذه البداهة في طريقها إلى الزوال إن لم تكن زالت بالفعل. ودبّ الاختلاف بين رهائن الموت في فهم معنى خصمهم، وفهم حقيقته. ومن المناسب الالتفات إلى أنّ البحث عن تعريف الموت لم يَعُدْ بحثاً فلسفياً لا يعني إلا المتخصّصين من الفلاسفة أو فارغي البال، بل تحوّل إلى موضوع من موضوعات الطبّ الحديث الذي يطمح إلى التحكّم بتوقيت الموت، ولو بشكل جزئيّ بحسب ما أوتي الأطباء من حولٍ وقوةٍ. وللموت

في الطبّ تعريفاتٌ مختلفةٌ يترتّب على اختلافها آثارٌ عدّة. مثلاً بعد أن تطوّرت قدرة الطب على استبدال قلب الإنسان ولو بآلة تؤدي الدور نفسه تقريباً، لم يعد كافيا القول: إن الموت يُعرَف بتوقّف القلب عن العمل. وصار من اللازم البحث عن تعريف آخر للموت اهتدى الأطباء إليه بعد بطلان الأول، وانقلب مؤشر الموت من القلب إلى الدماغ. وانطلاقا من هذه النقطة وغيرها من نقاط الاختلاف تسمح بعض القوانين بما يسمى بـ«القتل الرحيم». وأخطر ما في الأمر دعوة بعض الأطباء إلى السماح للمرضى باختيار تعريفهم للموت لتترتّب الآثار على هذا التعريف؛ الأمر الذي يجعل الموت أمراً شخصياً ربما يحوّل حالات الانتحار إلى حقّ من حقوق الإنسان يُضَمّ إلى شرعة الحقوق العالمية.

وقد بدأت بعض المؤسسات بمحاولة فهم الموت من خلال ما يطلقون عليه «تجربة الاقتراب من الموت» (Near Death Experience)، وتوجد جمعية دولية متخصصة تهتم بدراسة شهادات الأشخاص الذين مروا بتجارب من هذا النوع. وفيها يتحدث بعضهم عن إحساس بالفراغ المهول، والظلمة المرعبة التي مروا بها أثناء تلك التجربة، ثم تحولت هذه الظلمة إلى نور رحيم حاضن ولقاءات مع بعض الأصدقاء الذين سبقوا إلى الموت أو سبق إليهم، ومعرفة ببعض الأحداث قبل وقوعها ومن بين هؤلاء من يتحدث منذ عام ١٩٨٤ عن معرفته بأحداث الحادي عشر من أيلول التي شهدتها أميركا، وعن فرح غامر لا يشعر به المرء في الدنيا. وعلى الرغم من عدم ميلي إلى تصديق هذه الشهادات بسهولة، إلا أنها ذكّرتني بعدد من الآيات الكريمة منها: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُواْ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلاَّ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ * يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٨].

وعلى أيّ حال، يبقى الموت سراً عصياً على الفهم، إلا لمن يمرّ بالتجربة الكاملة فربما لا تكون تجارب الاقتراب من الموت إلا اقترابا لا معاينة. ومن هنا لا يسعنا إلا عدم تصديق المثل العربي القائل: «إن لم تمت فقد رأيت من مات!»، فشتان بين من شاهد الموتى وبين من شاهد الموت.

ولكن استعصاء الموت على الفهم لا يعفينا من العودة إلى السؤال: لماذا يخشى الإنسان الموت؟ ربّما يبدو هذا السؤال أقربَ إلى الحلّ من محاولة فهم الموت نفسه، فعندما نتحدّث عن خشية الإنسان من الموت، نكون بصدد الحديث عن حالة شعوريّة لها مناشئ عدّة يسهل البحث عنها والعثور على بعضها على الأقل.

فمن الناس من يخشى الموت؛ لأنه يراه عدماً، وفناءً لا عودة بعده إلى الحياة من جديد. ومنهم يخشى الموت لجهله بما يحصل أثناءه وبعده وفيه، ومنهم من يخشاه لأنسه بالحياة الدنيا وإلفته إياها، أو لغير ذلك من الأسباب. وكي لا نُشهد الإنسان على نفسه أو لها، يحسن بنا العودة إلى القرآن الكريم لنستفتيه في سبب رغبة الإنسان بالفرار من الموت ولو إلى أجل مسمى.

أسباب خشية الموت في القرآن:

في القرآن آيات عدة يمكن أن تهدي الإنسان إلى دوافع خشية الموت عند الإنسان يمكن أن نكتفي بالإشارة إلى بعضها:

- **عدم اليقين بالخلاص:** يقول الله سبحانه وتعالى: **﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاء لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ* وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾**[9] ، تشير هاتان الآيتان إلى عدم الاعتقاد الجازم بالخلاص في الدار الآخرة، ولا بخلوصها للمدعين ذلك، ولإثبات عدم صدق الدعوى يأمرهم الله بتمنّي الموت ولو باللسان ولكنّه يجزم بأنّهم لا يتمنّونه أبداً.

- **المعاصي:** كما تشير الآية إلى المعنى المذكور أعلاه تشير أيضا إلى أن علم الإنسان بما قدمت يداه في الدنيا والعقوبة التي تنتظره على ما قدم يدعوانه إلى الرغبة في تأجيل الموت أو الفرار منه.

- **التسويف:** التسويف وتأجيل ما ينبغي التعجيل به، من الأسباب التي تدعو الإنسان إلى السعي في تأجيل الموت إن أمكن لتدارك ما فات، وذلك قوله تعالى: **﴿وَأَنفِقُوا مِن مَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾**[10] .

- **الأنس بالدنيا:** الأنس بالدنيا وغرورها من الأسباب الداعية إلى خشية الموت، حيث يقول الله تعالى: **﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾**[11] .

- **الخوف من العدم:** يعتقد كثير من الناس بأن الموت هو نهاية المطاف وقد كان التأكيد على البعث والعودة إلى الحياة بعد الموت واحداً من الآمال التي

أحياها الدين في نفوس بني البشر. ولا يخفى ما للاعتقاد بالعودة إلى الحياة والحساب بعد الموت من أثر على سلوك الإنسان ونظرته إلى الحياة والموت نفسه. ولا شك في أن من يرى في الموت نهاية وغاية لا غاية بعدها، سوف يخشى الوصول إلى تلك الغاية، ويجهد نفسها في السعي لتجنبها؛ يقول الله سبحانه: **﴿وَأَقْسَمُواْ بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لاَ يَبْعَثُ اللهُ مَن يَمُوتُ بَلَى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾**[12].

قبل الختام:

إذا كانت هذه هي الأسباب التي تدعو الإنسان إلى خشية الموت، فإنّ أفضل من يساهم في رفع قلق الموت أو التخفيف منه على الأقل، هو الدين؛ لأنه يؤسس عند الإنسان فكرة العودة إلى حياة أفضل منها حيث فيها «...ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»، وأجمل ما فيها لقاء الله والفوز برضاه. وهو الذي يثير في المؤمن الإحساس بأن الدنيا سجن له وما هي إلا جنة الكافر، وهل لانسان عاقل أن يرجح سجنا على جنة. وهو كذلك الذي يدعو الإنسان إلى العمل للآخرة وكأنه ميت غدا، وأين التسويف عن مثل من يرى الموت ضيفه غدا أو هو ضيفه. ولا نحتاج إلى إثبات أن من يؤمن بعدالة الله ورحمته ولا يقصر تسويفا وتأجيلا، ولا يبتلي بالمعاصي لا سرا ولا علانية، ويعتقد بأنه في سجنه ما دام مُخلِداً إلى الأرض ملتصِقاً بدنياه، لا نحتاج إلى أن نثبت أنّ مثل هذا الشخص سوف يقبل على الموت وهو آنَسُ به من الطفل بثدي أمه، على حد تعبير أمير المؤمنين علي عليه السلام.

وقد ينبت على ضفاف هذه الإشارات سؤال جاد يواجه الفكر الديني في رؤيته إلى الموت والحياة، وهو: ألا يحوّل الدينُ الذي يحمل هذه النظرة إلى إنسانِ موتٍ بدل أن يكون إنسان حياة؟

بلى، ربما كان ذلك صحيحاً لو جزّأنا النظرة واتخذنا القرآن عضين، وأما عندما يكتمل المشهد فتبدو الصورة مغايرة مطبوعة بالتوازن بين أطرافها، فإنّ الدين الذي جمَّل الموت في عيون معتنقيه، هو الذي جمّل الحياة في عيونهم أيضاً، وهو الذي دعاهم إلى زرعها وتحويل حصادها إلى بيدر الآخرة، وهو أعلى شأن حياة الإنسان نفسا وآخر، عندما قرر أن من قتل نفسا كأنما قتل الناس جميعا. ولله في تعليمه وتعاليمه أسرار تستحق أن تكتشف....

مع العدد:

لقد حاولنا في هذا العدد أن نقارب فكرة الموت ومفهومه، ضمن معالجات دينية وفلسفية وتاريخية مقارنة، وجلّ ما ندعيه هو شرف المحاولة، لا فخر الإتقان ولا تيه الإكمال، فلعل هذه المحاولات تتبعها أخرى تجلي الصورة وتكمل المشهد، ولكن يبقى قول الشاعر: «وما راء كمن سمعا»، مدعاة إلى اليأس والأمل في وقت واحد. وآخر دعوانا أن الحمد لله.

محمد حسن زراقط

مدير التحرير

الهوامش

(١) سورة البقرة: الآية ٩٤

(٢) سورة النساء: الآية ٧٨

(٣) سورة المائدة: الآية ١٠٦

(٤)سورة العنكبوت: الآية ٥٧

(٥) سورة آل عمران: الآية ١٤٤

(٦) سورة البقرة: الآية ١٣٣

(٧) سورة البقرة: الآية ١٦٤

(٨) سورة آل عمران: الأيات ١٦٩-١٧١

(٩) سورة الجمعة: الأيتان ٦-٧

(١٠) سورة المنافقون: الآية ١٠

(١١) سورة آل عمران: الآية ١٨٥

(١٢) سورة النحل: الآية ٣٨

تأملات دينية فلسفية في الموت وما بعده

- يقظة الموت
- الموت في الحضارات القديمة
- تأملات فلسفية في ظاهرة الموت
- المصير الإنساني الخلود والبعث، خلود النفس
- نظرية اتحاد النفوس بعد الموت
- الموت في الفلسفة الإسلامية

يقظة الموت

الشيخ شفيق جرادي

يبقى الموت هو الظاهرة الأكثر تمردا على الإنسان والأعمق أثرا في نفسه، ويحاول الشيخ شفيق جرادي في هذه المقالة استجلاء حقيقة الموت من خلال طرح التساؤل عن ماهيته وموعد بدء علاقة الإنسان به. ويعرض في سياق البحث حول الموت موقف عدد من فلاسفة الغرب والشرق مناقشا هذه التأويلات عارضا إياها على النصوص الدينية، ليخلص إلى أن الموت من المفاهيم التي يحوم العقل الإنساني حولها ولكنه لا يستطيع مقاربتها بالأدوات التجريبية المعروفة لديه، ومن هنا حاجته إلى الدين لفهم الموت، وتجاوز قلقه.

«الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» النبي محمد ﷺ.

عتمةٌ وظلام، وشبح ليل أسود قاتم، يمتدّ في خيال الفرد من الناس، فيولد فيه الخوف والقلق، والمجهول المثقل بالهم...

أنفسُ أجسادٍ قد بلت، واندثرت، تعود لتحكم مخيال القبيلة البدائية، فترمز إلى العود الدائم لسلطة الجماعة في مقدّساتها، وطقوسها، وحلول نزاعاتها السحرية مع الطبيعة...

إنّها روح النظرة إلى ذاك الذي لا بدّ منه «الموت»... والذي رغم كلّ اجتراحات الحلول لمواجهته باللامبالاة، أو الهروب، أو التفكير بالخلود، فإنّ جوابه الدائم: **﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلاَقِيكُمْ﴾**[1].

الموت حليف الحياة، ولحظة اكتمالها عند البعض، كما أنّه أنين الوجع والألم والشيخوخة، الذي يتحوّل إلى اغتراب وافتراق ونهاية للحياة عند قوم آخرين...

ما قصّته؟.. ومن أين نبدأ الرحلة معه؟ بل ما هو؟ وهل يصح منا السؤال عن ماهيّته بالطريقة التي ألفيناها في بعض الإجابات والبيانات الدينيّة؛ أو المقولات الفلسفيّة الميتافيزيقيّة؟ أم أنّ الأصل والأساس في ذكر الموت، يكمن في دراسته كواقعةٍ نخضعها لمناهج التحليل النفسي، والفلسفي - الوضعي؟ بحيث يُعَدّ مجرّدَ حالةٍ تحصل لبني البشر؟ وبهذا المعنى، فنحن لا ندرس الموت، بل مواجهة الإنسان المرضية لموته الخاص...

أم أنّ علينا تناول الموضوع في أفق البحث الفلسفيّ الذي يعالج ظواهر الوجود والحياة، ويرى الموت حضوراً وجودياً في الحياة، ضمن هواجسَ معرفيّة وأنطولوجيّة خاصّة؟ وبالتالي فيد البحث لا تمتدّ إلا إلى الموت عند المحتضر، وفراق الحي لمن فارق الحياة؛ دون بلوغ البحث لما بعد حياة الحيِّ (هنا)... أو بتحديد أكثرَ دون إمكانيّة معرفة الموت بما هو موت...

أو أنّ التجربة الروحيّة لدى التصوّف والعرفان بتنوّعاتها الدينيّة والشخصيّة تشكّل حقل المعرفة لمثل هذا المبحث الكبير... إذ أهمّ هدفٍ لمثل هذه التجارب

هو التجرّد بما يعنيه من معاينة للموت، وإن بمعنىً خاصٍّ أُطلِق عليه اسم «الموت الإرادي». وعبّرت عنه الحكمة النبويّة: «موتوا قبل أن تموتوا»[٢].

والموت الإرادي هذا الذي جمعته الأدبيّات الصوفيّة بعبارة: «**من مات عن هواه فقد حيي بهداه**»؛ أي بهدايته عن الضلالة... وهو المسمّى عندهم بـ «الموت الأحمر» أو «الموت الجامع».. والذي هو قسمٌ من أقسام الموت الإراديّ، من مثل:

١- **الموت الأبيض:** وهو عبارة عن الجوع الذي ينوِّر الباطن، ويحيي الفطنة.

٢- **الموت الأخضر:** هو رفض التجلبب بلباس الدنيا وزينتها، ولبس المُرقَّع كتعبير عن الانقطاع عن لبوس أهل الدنيا.

٣- **الموت الأسود:** وهو القدرة على مواجهة أذى الخلائق والصبر عليهم، دون الوقوع في شراك البغض لهم؛ إذ يحفظ في أصالة نظرته إليهم كلَّ عناصر الحب لله سبحانه وحبّ آثاره في خلقه.

وهكذا فإنّ الموت عند الصوفيّ هو موقفٌ مبنيّ على معاينة واقع الموت بما هو اكتمال حياة، لا بما هو فناء وإبهام.

ولعلّ الملفت في مثل هذه المباحث ذات البعد الروحيّ - التجريبيّ أنّها قد احتضنت بمعالجاتها البحثيّة قراءات مبنيّة على النصوص الدينيّة والتفسيرات الفلسفيّة والتأويلات العرفانيّة؛ فضلاً عن التجربة نفسها ما يعطيها سعةً خاصّة.

إلا أنّنا رغم ذلك سنعمل على مراعاة الأبعاد الأخرى واستحضارها في معالجة الموت. وإن كنّا سننهج بالدرجة الأساس استجلاء نظرة إسلاميّة في ما يخصّ فهم «الموت» ومعرفته.

الموت والوعي القبلي:

كثيرة هي الدراسات الأنثروبولوجيّة التي عملت على العودة إلى الحالات القبْليّة الأوليّة للوعي الإنسانيّ، في دراستها لأيّ ظاهرة مجتمعيّة، وفي محاولة منها لاستجلاء أصول أيّ ظاهرة.. من هنا، فقد لاحَظَت هذه الدراسات طبيعة فهم الإنسان البدائيّ للموت؛ حيث اعتقد أنّ سبب وقوع الموت ليس هو الهرم

والشيخوخة أو الأحداث الطبيعية؛ إذ طالما يوجد الهرم والمرض ولا يتحقق الموت. ما يعني أنّ حلول الموت لا يأتي نتيجة واقع طبيعيّ، بل هو نتيجة تدخّل غيبيّ؛ غير طبيعي. وبناءً عليه، «فإذا كان الإنسان البدائي لا يبدي اهتماماً بسبب الموت، فإنّ ذلك يرجع إلى أنّه يعرف بالفعل كيف يحل الموت؛ وحيث إنه يعلم لماذا يقع الموت، فإنّ كيفيّة حدوثه تكتسب أهميّة محدودة للغاية. هنا نجد أمامنا ضرباً من الاستدلال القبلي (Apriory) لا سلطان للتجربة عليه.»[٣]

وهذا يعني أنّ الوعي الأوّلي للإنسان متصالح مع دخالة الحياة في أكتمالاتها بغيب وقوّة خفيّة ذات تأثير محسوم. وأنّ الموت هو واحدٌ من مظاهر هذا الإيمان الفطريّ. بل الملفت أنّ هذا الوعي يقوم على أصالة الحياة والخلود، وما الموت إلا نتيجة لخطأ ما قد وقع، وهذا ما يتقاطع بمعنىً من المعاني مع بعض الكتب الدينيّة، كالعهد القديم. ومع ما تنقله بعض الأساطير عن أنّ القمر أرسل القملة يوماً لتعد الإنسان بالخلود، وقد كانت الرسالة تقول: كما أموت وفي مماتي أحيا؛ كذلك أنت ستموت وفي مماتك تحيا. وصادف الأرنب البري القملة في طريقها، ووعد بنقل الرسالة غير أنّه نسيها وأبلغ التبديل الخاطئ لها: «كما أموت وفي مماتي أفنى كذلك أنت ستموت وفي مماتك تفنى».

وهذا يكشف عن وعي للموت بما هو حياة لا بما هو فناء. وأنّ الموت (الفناء) هو صيغة قائمة على الخطأ. وهو وعي تضافرت عليه الأسطورة والدين والوعي الأولي البدائي.

ولعلّ من المناسب هنا الإشارة إلى ضرورة التفريق بين وعي الموت حدسياً، ودونما حاجة إلى أي تجريب. وبين العيش مع هاجس الموت الذي نرقبه في تجربة الحياة وتأثير الواقع النفسيّ والدينيّ والثقافيّ فيه. وإذا ما وجدنا بعض الاتجاهات الفلسفيّة الحديثة التي ظلّت تحافظ على الوعي الحدسيّ للموت. فإنّ تطوّراً مّا قد حصل في تفسير أسباب وعي الموت. كما يشير «لاندسبرج» إلى أنّ الوعي بالموت يمضي جنباً إلى جنب مع الاتجاه الإنسانيّ نحو الفرديّة، ومع قيام الكائنات الفرديّة المتميّزة. إضافةً إلى أنّ الشرط الضروريّ لمعرفة حتميّة الموت هو نشأة التفكير المنطقيّ. فإذا ما تحقّق هذان الشرطان، فإنّ الإنسان الفرد يعرف من خلال التجربة أنّه هو أيضاً عليه أن يلقى حتفه.[٤]

هذا وتقوم التجربة على يقظة تحصل بعد موت أحد الأعزاء الذي كان

يشكّل مقوّماً من مقوّمات الذات، حتّى إذا ما حلّ به الموت حصلت اليقظة عند المفجوع بفاجعة موت الصديق.

فتكون تجربة الموت بناءً على ذلك، أصلاً في معرفة الموت. وهذا الفهم تطوّر بعد ذلك على يد الفلسفة الوجوديّة، وبالتحديد مع «هيدغر» الذي اعتبر أنّ الموت كالحياة لا يمكن لنا فهمه من خلال غيرنا سواء أكان قريباً أم بعيداً.. فالحياة والموت يُعايَشان ليُفهما؛ إذ إنّ الموت هو:

أولاً: إمكانيّة بالغة الخصوصيّة؛ حيث إنّه يخصّني أنا على وجه التحديد.

ثانياً: هو إمكان لا يرتبط بشيء؛ حيث إنّ كلّ العلاقات بجميع ألوان الوجود الإنسانيّة الأخرى تنحل بالموت.

ثالثاً: هو إمكان لا يمكن للمرء أن يتخطاه، من حيث إنّه يمثّل الإمكان الأقصى. إمكان الاستحالة المطلقة للوجود الإنساني.[5]

فالموت واقع وجودي تنحل معه كلّ صنوف الارتباط لتبقى الذات وحدها هي الحاضرة مع هذا الذي لا يمكن تخطّيه؛ ألا وهو الموت.

اتجاهان في قراءة الموت:

رغم تعدّد المدارس والقراءات والركائز في قراءة ومعرفة الموت، إلا أنّ بالإمكان تقسيمها إلى اتجاهين:

الاتجاه الأوّل:

وهو الذي رأى في الموت عودة الأنا الفرديّة إلى الأنا المطلق، أو العقل المطلق، أو الحقيقة المطلقة، أو الله.

فوجهة نظر التراث الهندوسي الرئيسيّ، مثلاً؛ كانت دوماً تقول: إنّ الفرد بعد تحرّره من دورة التناسخ يكفّ عن الوجود بما هو كذلك، ويندمج بالوجود اللامتناهي؛ إذ النفس الفرديّة تشبه النهر الذي يفقد وجوده المنفصل عندما يصب في المحيط...[6] وبذلك ينال السلام الدائم، وغالباً ما يعتبر هذا الاتجاه أنّ الفرديّة أو بمعنىً أدقّ الفردانيّة الأنانيّة هي العائق عن معرفة المطلق وعيش السلام بالاتحاد معه؛ لذا كان يتّجه أصحابه لخلع كلّ مواصفات الحدود

والتناهي المؤكّد لطبيعة الفرادنيّة من مثل الزمان والمكان والعلاقات الخاصّة، وصوغ علاقة مع الأبدية؛ «إذ لا شيء يعوق معرفة الروح بالله، مثل الزمان والمكان: ذلك أنّ الزمان والمكان شذرات في حين أنّ الله واحد، ومن ثمّ فلو كانت الروح تريد معرفة الله، فلا بدّ لها من أن تعرفه فوق الزمان وخارج المكان»؛ حسب إيكهارت المتصوّف المسيحي وعلى ما ينقل ستيس؛ والملفت أنّ هذا الاتجاه لا يعتبر أنّ بداية التحوّل نحو الأبديّة، تكون بعد الموت والخروج من المكان والزمان إلى الأبديّة، بل هو يؤكد ضرورة اغتنام فرصة التقيّد بالزمان لإجراء هذا التحوّل، وذلك عبر تجاوزه بالموت الإرادي لصنع اليقظة بالموت؛ لذا يُنقل عن إيكهارت قوله: «أوصيكم أيّها الإخوة والأخوات.. أثناء توحّدكم في الزمان أن توحّدوا أنفسكم بطبيعته الإلهيّة؛ لأنّه إذا ما خرجتم من الزمان ضاعت عليكم الفرصة»[٧]. هذا ولا يخفى ما لابن سينا من تأثير على فلسفة إيكهارت الصوفيّة، وانجذابه إلى بعض من هذه الأفكار المشحونة بتضاعيف كتاب «الإشارات والتنبيهات». كما أنّ من معالم هذا الاتجاه أنّ الموقف من حدود الفردانيّة المحاطة بالمكان والزمان كعائق عن الأبديّة؛ إنّما يجد سبيله من خلال الوعي لمعنى المتناهي واللامتناهي، ومعايشة الروح المطلق وحقيقته من خلال الوعي لمعنى المتناهي واللامتناهي. ومعايشة الروح المطلق وحقيقته عبر إرادة تجاوزيّة للذات الفرديّة. وبهذين الشرطين الوعي الكليّ، وعيش المطلق تحصل اليقظة على عالم الأبديّة بالموت الإرادي. هذا وقد حمل هذا الاتجاه عند المثاليّة الألمانيّة طابعاً من الجدليّة في إلغاء الأنا الفرديّة بسلبها بالمطلق؛ ليحصل التصالح الشامل مع الروح الكليّ للعامّ، كما عند هيجل الذي اعتبر أنّ الموت هو الحبّ ذاته، ففي الموت يتكشّف الحبّ المطلق، إنّه وحدةُ ما هو إلهيّ مع ما هو إنسانيّ، وأنّ الله متوحّد مع ذاته في الإنسان، في المتناهي، وعبر الموت صالح الله العالمَ، ويصالحُ ذاته للأبد مع ذاته.[٨] فالمطلق نتيجة لسلب نقيضه المتناهي، الذي يعيش فيه، ويتعايش معه، تعايش النقيض مع النقيض المولّد على الدوام لحركةٍ تذوب فيها كلّ التشخّصات الفرديّة مع الدولة بما هي مظهر الروح المطلق، كما يذوب الفرد مع ذاك المطلق بالموت. والموت هو قهرٌ للموت حسب ما تأثّر به هيجل من موقف المسيحيّة ونظرتها للعلاقة بين الموت والحب والفداء.

وهكذا نكون مع حالة انسجمت فيها الفلسفة مع التأويل الدينيّ، وإنّ بمعنىً وأسلوب يتمايز عن التأويل الدينيّ الصرف. لكنّنا مع كانط قد نكون

مع حالة من النظرة إلى الموت كحالة مستقبلية للحياة تتجاوز حدود الفرد لتتناول القبليّات التأسيسيّة والمكوِّنة للوعي الإنسانيّ. ذاك الوعي الذي يكشف الإيمان بالله وبالخلود والموت كحالة تدلف نحو المستقبل على طريقة وبمنهج ومبدأ يختلف تمام الاختلاف عن التجربة الصوفيّة أو حتّى التجربة الدينيّة؛ على الطريقة المسيحيّة، فكانط، بحسب دارسيه، اعتبر أن تضاؤل طاقة الزمان لا يشي بفنائه، بل قد يزفّ إلينا بشرى ميلاد جديد ودائم. وهو «وإن كان يعلن: (إنني أؤمن حتماً بوجود إله وحياة مستقبلية، وإني لعلى يقين بأنه ليس هناك ما يمكن أن يهز هذا الإيمان) غير أنه يقرّ أن اقتناعه (ليس يقيناً منطقياً وإنما هو يقين أخلاقي، وبما أنه يقوم على أسس ذاتية للعاطفة الأخلاقية فإن عليَّ حتى أن لا أقول بأنه من المؤكد أن هناك إلهاً.. وإنما يتعيّن عليَّ القول: إنني متيقن على الصعيد الأخلاقي)».[9]

هذا ويلمح كانط أن الفضيلة والسعادة غير متحققين في هذا العالم، علماً أنهما لا بدّ وأن يتطابقا بحسب العقل العملي. وهذا ما يوجب سير الحياة بشكل دائم ولا متناهٍ لتحقيق مثل هذا التطابق الذي قد يتم في عالم آخر.

من هنا، صاغ الفكرة الآتية: «إن تحقيق الخير الأسمى في العالم هو هدف ضروري لإرادة يمكن أن يحدّدها القانون الأخلاقي.. غير أنه في هذه الإرادة، يعد الملاءمة الكاملة بين النوايا والقانون الأخلاقي، الوضع الأرفع للخير الأسمى. ومن ثم فإنّ هذه المواءمة ينبغي أن تكون ممكنة شأن هدفها؛ لأنها متضمّنة في الأمر الذي يقتضينا بالسعي وراء هذا الهدف»[10].. «وهكذا فإن الخير الأسمى هو أمرٌ ممكن عملياً فحسب، إذا افترضنا خلود النفس، وهذا الأخير بحكم كونه مرتبطاً على نحو لا فكاك منه بالقانون الأخلاقي وهو شرط ضروري للعقل العملي المحض.»[11]

وهنا يبرز موقفٌ فلسفي يجانب التقليد الفلسفي في وجوب إقامة البرهان لتحصيل اليقين الموضوعي عبر حالة تشبه الإيمان بالإقرار من خلال اليقين الذاتيّ، إلا أنّها تفترق عن اللاهوت بمسحة من البحث القائم على معالجة الضرورات في علاقة الحقائق القبليّة ببعضها والذي تبرز منه المبادئ الأخلاقيّة كأصول لاكتشاف ومعايشة الحقيقة خارج إطار اليقين بالخلود أو عدمه، نحو البحث حول سبل تنشيط فعاليّة القانون الأخلاقيّ في حياة الناس، من

خلال الموت، ويُصبح وعي الموت هنا مندرجاً في القانون الأخلاقيّ؛ العام للناس؛ الواقع بالأزل، المتجاوز لحدود الزمان؛ باعتبار الأزل حاضنة للإنسان في مبدئه الأخلاقي وهو المترائي والماثل أمامنا هنا من خلال الزمان، فالقانون وضروراته هما الأصل في تشكّل الإنسان الذي إنّما نعيه بوعينا للقانون الأخلاقي عبر الأزل. أو بمعنى آخر بوعي الموت كيقظة للقانون الفطريّ المودع فينا والذي منه ينكشف العالم أمامنا.. ومع مثل هذه الفلسفة القائمة على مركزيّة الإنسان كأصل للمعرفة، نكون قد دخلنا وبقوة الإرهاصات الأكثر توتّراً مع الانغماس في فلسفة الفردانيّة؛ رغم ما تحمله فلسفة كانط من غلبة للقانون على الفرديّة؛ سواء في فهم الموت كواقعة أو كميلاد جديد يستمرّ استمراراً فعلياً في المستقبل، ويستمرّ استمراراً معرفياً في صياغة شأن الحياة بتجدّداتها.

لكن والحق يقال، رغم ما في فلسفة كانط من إبراز لعلاقة الموت بالقانون الأخلاقي كموجِّه للإنسان، إلا أنّها تفتقد إلى البريق الإنسانيّ في انسجام روح الإنسان مع الموقف من الموت وصياغة الحياة. وهو أمرٌ وقع في هيكل الفلسفات حتى تلك التي أسميت بالفلسفات الدينية؛ لأنها لم تشتغل على إيقاع الحياة والموت بما هما حركة في وجود الموجود بكل ما فيه، بل سعت لاكتشاف الضوابط والضرورات ومآل الدلالات في الأفكار والحقائق.

واهتمت هواجس أسئلتها بما هو الذي يبقى بعد الموت؟ هل هو العقل باعتباره عنصراً إلهياً؟ أم أنها النفس بما هي كمال أول لجسم طبيعي؟ أو هي الروح المودعة فينا من الله والتي ترث البدن والنفس بعد فنائهما وانقضائهما؟

وكانت النقطة المركزيّة في مثل هذه الأسئلة هي البحث الفلسفيّ أو الصوفيّ عن ذاك الذي يتّحد مع المطلق، باعتبار أنّ المطلق مستودع السعادة والاطمئنان. ورغم ما في غايات هذه الأسئلة من مسعى للطُّمَأْنَة، إلا أنّها لم تستطع أن تصالح بين الرغبة في الحياة، والخوف من الموت.

والأمر نفسه، وجدناه في الأدبيّات الفلسفيّة والصوفيّة الإسلاميّة في نظرتها إلى اتّحاد الشخص مع المطلق، وحدة فناء تذوب فيه المعالم الفرديّة. وقد كشف هذ االأمر عن تفاعل بين نمط تفكير وآليات البحث عند المسلمين مع غيرهم من الحضارات، بعملية تثاقف أثروا وتأثروا فيها بشكل كبير، دون أن يخرجوا من أفق المساحات التي افتتحها النصّ القرآنيّ والنبويّ؛ إذ نجد مع كلّ فكرة

أو رؤية محاولةَ تثبّتِ يمارسونه من خلال النصوص الدينية. ولقد ظهرت هذه المحاولات في اتجاه «وحدة الوجود والموجود» أو ما عُبِّر عنه بالوحدة الشخصيّة عند ابن عربي ومدرسته الشهيرة التي رأت أن ما يشاهده الإنسان العارف أو غيره من كثرةٍ، إنّما تعود في نهاية المطاف إلى وحدة في الوجود والموجود؛ إذ ليس في البين إلا الله. و «أنه ما في الوجود إلا الله، العين وإن تكثّرت في الشهود، فهي أحدية في الوجود»[12] ويُنقل عنه قوله: «الوجود كله هو واحد في الحقيقة لا شيء معه... فما ثمَّ غيبٌ إلا ظهر، وظهورٌ غاب، ثم ظهر ثم غاب، هكذا ما شئت.. فلو تتبعت الكتاب والسنة ما وجدت سوى واحد أبداً، وهو: هو..» فقد عبر عن الوحدة هنا بـ (هو) إشارة منه إلى غيب الهوية الحاكمة على كل ظهورات الوجودات الموحّدة فيها كل الموجودات؛ إذ لا موجود إلاه. وقد اعتبر أن النص بكل ما فيه يؤدي هذه الوحدة الشخصيّة. وهو الذي لا يفقده أحدٌ من خلقه بحسب فطرته وجبلّته، فجميع العالم له مصلٍّ وإليه ساجد وله موحِّد.. وهكذا يتوحَّد العالم به سبحانه.. إلا أن اليقظة لهذه الوحدة إنّما تكون بعد الموت الإراديِ الرافع لكل جهل وكل نقص؛ «وذلك أن العبد، ما دام باقياً، موصوفٌ بذُلِ الفقر والاحتياجِ والحدوث والإمكان، وإن كان سلطاناً فالذل لازمُ ذاته. وأما إن خرج من إنّيته (بالموت الإرادي) وفني في وجود الحق وبقي به، خلص من الذل، واتصف بالعزة.»[13]

فالذل والعز صفتان وجوديتان تتبعان من الحياة وتعبّران عنها. أما الذل فإنه تعبير الجهل والنقص والإمكان المأسور بأسر الدنيا. بينما حياة العز إنما هي مظهر النشأة الأخرى من الحياة الحقيقية الحاصلة عبر ولادة الموت الإرادي. ومع مثل هذا النوع من الحياة المتولّدة من يقظة الموت يستفيق المرء على صيحة الحق، كما تعبِّر الأدبيات العرفانية - الصوفية «إن كنت صادقاً في دعواك محبتنا مُت في هوانا، تحظ بوصلنا، وتحي بحبنا؛ إذ إن حبي حب إن لم تمت فيه، لم تقض حاجتك من محبوبك، فاختر الموت فيه.. أو خلِّ خلته ومحبته».

عندها تكون الاستجابة «ها أنا طالب حكمك بالموت، وما فيه رضاك، ولا أختار تأخير مدة عمري... الموت بالنسبة لي وعدٌ وبشارة، وإنجاز هذا الوعد مراد محب لو ترمي ذاته بكل بلاء ومحنة غير البُعد والهجران تثبت قدماه فيه.. وعند اتهامي بحبك إن مت أسىً وحزناً، وصارت نفسي شهيدة، فما أسأت بنفس جعلتها مسرورة بالشهادة كما قال ﷺ : من مات من العشق مات شهيداً.. ومن

عشق وعفّ ومات، مات شهيداً.»[١٤]

وهكذا، فإن كل ألم ينسحب في حياة العيش والروح عند الإنسان ليكتمل بألم الموت الكبير هو فعّالية للروح من أجل أن تمحق كل تعلقات الذات مع غيره، فتقضي على الغربة والهجران بلقاء الله ووصاله؛ بحيث لا ترى سواه... وما يعود في الدار ديّارٌ إلاه... وهذه الرحلة وإن بدأت بملاحظة الطابع الفردي والمواصفات الخاصة، إلا أنها ملاحظة لمجرّد اللحاظ؛ إذ لا استغراق إلا بالذات الأحدي وحده. ومثل هذا الموت الخاص بأهل العزائم، ليس موتاً شعبياً وليس موتاً يصلح لإرشاد كل الخلائق إليه؛ لأنه للخاصة من أهل العزيمة منهم. لذا فإن الكلام فيه فضلاً عن كونه للخاصة هو كلامٌ للاستئناس، وإلا فالأصل هو في نفس التجربة التي يعيشها السالك، المرتاض، العارف... ولا كلام فيه يكشف عن انسجام تبادلي مع حضارات وأمم وشعوب وأهل أديان عاشت خصائص مشتركة مع وقائع الموت وتجاربه الروحية.

إلا أن غلبة اتجاه الاتحاد أو الوحدة لا يعني عدم حضور الطابع الفرديّ على كلّ مسافة تجربة معايشة الموت... فنافذة التواصل تبقى مفتوحة؛ لأنها تتضمن عند بعضهم طابع التجربة الراعية لشؤون أهل الزمان وشؤون خصائص المكان... وهذا ما سنتبينه مع معالجة تفاصيل الموقف الإسلامي من الموضوع.. وتأثر النص القرآني في حفظ الخصوصية الفردية رغم النزوع نحو التوحيد...

الاتجاه الثاني:

وهو الاتجاه الذي عمل على حفظ الطابع الفردي في فلسفته للموت.. والملفت أن هذا الاتجاه تحدّث عن الموت وما بعده بنزعةٍ فردانيّة، حينما استند إلى النظرة المسيحيّة للموت التي نظرت إلى الجسد كما النفس كأساس لأيّ فرديّة، على أنّهما محط وقوع الخطيئة الأصلية.. وبالتالي فإن موت المسيح العام إنما أراد أن يحرِّر أنفس الأحياء من خطاياهم بالموت... هذا ويتحدّث اللاهوتيون المسيحيون عن الموت بمعانٍ ثلاث: فهناك بادئ ذي بدء الموت الطبيعي الذي هو نهاية الحياة العضويّة، ثم هناك موت روحي يعبّر عنه وضع الإنسانيّة خارج الإيمان المسيحي، وهناك أخيراً موت صوفيٌّ، وهو المشاركة في الحياة الإلهيّة التي تجري بالفعل خلال هذا الوجود الأرضيّ على الرغم من الموت الطبيعيّ، وقد جعل المسيح الوصول إليها ممكناً. يقول القديس بولس: «بموتكم تتوحّد حيواتكم مع

المسيح في الرب».. ويعد الموت الصوفي انتصاراً على الموت العضوي، وما البعث إلا مرحلة أخرى في هذا الموت الصوفي الذي هو في الوقت ذاته حياة خالدة.[15]

فالموت في المسيحيّة سرُّ خلاصٍ من الخطيئة التي عبّر عنها العهد القديم بشجرة معرفة الخير والشر، كما عبّرت بعض الأدبيات اللاهوتيّة عن أنّها الرغبة في مماثلة الله بالخلود.

والملفت هنا، هو أن أصحاب عقليّات عصر التنوير هم الذين أعطوا الطابع الفردانيّ للتأويل المسيحي، رغم أنّ الكلام عن وحدة الخطيئة ووحدة الخلاص الخاص بمن يشارك المسيح في موته. فيه نحو من الاتحاد بالمسيح، وهذا ما عبَّرت عنه بعض الصوفيّة المسيحيّة.. عند إيكهارت وغيره...

لكن النزوع الفردانيّ في فلسفات وفنون وأدب عصر التنوير وما تلاه في الغرب، أسقط نفسه على كل شيء. وعلى كل ما عداه. حتّى باتت الحداثة روح عصر تسوده الفردانية ومركزية الإنسان الفرد. وهذا النزوع عايشته تلك المدارس الأدبيّة والفلسفيّة بشكل مفرد مع موضوع الموت.. عندما اعتبرت أن حدود معالجاتها تصل إلى لحظة الاحتضار وما قبله من مسار في التجارب الإنسانيّة اليوميّة أو النفسيّة أو الوجوديّة. وقد انطلقت لتقول: إنّ ما ترويه الأديان هو أسطورة تفيد أنّ الإنسان المملوك لإلهه قد طُرِدَ من الجنة.. وأنّ الاستفادة التي علينا تعلمها من هذه الأسطورة هي أنّ الوعي بـ «الأنا» إنما بدأ من لحظة فكاك الإنسان من سلطان الإله ونزوله إلى عالمه (الأرض).. وأنّ ما من قيمة ثابتة لحقيقة من الحقائق إن وجدت؛ إلا في مسار عالم التغيّر والتعدّد؛ إذ الأنا أو الذات هي هذه الشخصانيّة أو بتعبير أدقّ هي هذه الفردانيّة الشخصيّة التي وحدها تحمل الهوية؛ لأنّ الهويّة هي فعل الفرد في تجاربه مع الحياة والموت، والقلق أو الهم والخوف والإرادة بمواجهة الموت وعند لقاء أي مصير.

وما هذا الفعل الوجود للفرد، إلا نزاع جدلي بين علم مطلق وجهل مطلق، علم بأنني أحيا في الزمان الخاص، وبأنني سأموت في الزمان الخاص، وبأنّ هذه الحياة الزمانيّة تحمل إمكانيّات هائلة تتجه نحو نهاياتها التي قد تكون الاكتمال، أو الفناء، إلا أنني أجهل جهلاً مطلقاً طبيعة ما ينتظرني وطبيعة ما أتجه إليه، والزمان الذي ستحل فيه النهايات. وإذا ما صحَّ وجود هذا القانون الكلي الذي هو النهائيّة أو الفناء، فإنّ حصوله عندي هو شخصيّ؛ لأنّه نهايتي

أنا، وفنائي أنا، وموتي أنا.. وقلقي تجاه كل هذا هو أني أرقب نهايات غيري، وأجرّبها من بعيد، لكنها تبقى قاصرة مجهولة عندي لأني لا أعرف تجربتي أنا معها: إذ حلولها يعني خروج عن الزمان. وقد تفاعل عبد الرحمن بدوي مع هذه المنطلقات الفلسفيّة الغربيّة واستقبلها بخلفية حضاريّة مختلفة، ما أوجد لديه بعض التصدّعات في التحليل والنتائج؛ إذ اعتبر أنّه لا يبلغ الشعور بالشخصيّة والوحدة درجة أقوى من لحظة الموت؛ لأنني أنا الذي أموت وحدي. واستنتج أنّه كلما كان الشعور بالشخصيّة أقوى وأوضح، كلما كان الإنسان أقدر على إدراك الموت. من هنا، سوّغ لنفسه في كتاب «العبقرية والموت» استنتاج جملة من الأمور منها:

أ- اللحظة التي يكون فيها الموت مشكلة بالنسبة لإنسان ما، هي اللحظة التي تؤذن بأن هذا الإنسان قد بلغ درجةً قويّة من الشعور بالشخصيّة وبالتالي فقد بدأ يتحضّر؛ أي يصبح حضارياً؛ وهو بهذا يبشّرنا بحضارة الموت؛ إذ فيها تقوى مشاعر الفرديّة على كل مشاعر أخرى؛ لذا فإنه يعتبر أن أكثر ما يمحق قوة الشخصيّة هو إفناؤها في الناس. وفي هذا تعبير عن روح الاغتراب التي تعاطت مع الموت كسبيل للانفصال عن الجماعة، والعيش في قلب مدمَّر، وإن تحت عناوين حضارة ما بعد الحضارة، بل حضارة موت الحضارة التي هي بالأساس موصولة باستنتاج مركزيّ مسبق ذهب فيه إلى اعتبار أنّ العامل الأهم لإضعاف الشخصيّة إنّما يكمن في إفنائها في روح كليَّة.. سواء أكانت تلك الروح عقلاً أو إلهاً.. والتنكّر لهذا الارتباط بالله هو المغزى الأعمق والأبعد في التعبير عن روح الغرب الذي أوَّلُ تباشير تبدّداتها إنما وقعت عند ذهنيات المستغربين في العالم العربي والإسلامي.. الذين لم يتفطنوا أن الموت في سياق الحضارة الإسلاميّة هو حياة ديمومة ورفعة وكرامة إنسانية، تستقي فعاليتها من العزة الإلهية، بالقرب من الله قرباً روحياً تكاملياً ينشد الكمال.

ب- يذهب عبد الرحمن بدوي إلى القول: إنّ التفكير بالموت يقترن دوماً بميلاد حضارة جديدة، فإنّ ما يصدق على روح الأفراد يصدق كذلك على روح الحضارات. وإذا كان العلم المطلق بالموت يناقض عنده الجهل المطلق بطبيعة مآلات هذا الموت وماهيّته، فإنّ هذا التناقض مؤهّل بحسب تحليله ليجرّ عبثيّة وفوضى الحياة عبر الانتحار المشروع عنده. وهكذا فإنّ النتيجة ستؤول إلى انتحارٍ حضاريٍّ لأصحاب هذا النزوع الذي لم يع ما في النص الإسلاميّ من قدرة

للموت على تغيير البناء النفسيّ. فعن الإمام الصادق (ع): «ذكر الموت يميت الشهوات في النفس، ويقلع منابت الغفلة، ويقوّي القلب بمواعد الله، ويرق الطبع، ويكسر أعلام الهوى، ويطفئ نار الحرص، ويحقّر الدنيا.»[١٦]

والتغيير الأنفسيّ هو القاعدة لإحداث التغيير الحضاريّ المتماثل مع قاعدته النفسيّة لدى أفراد الشعوب، ما ينتج حضارة الاستقامة والعلم عبر اقتلاع منابت الغفلة، والقدرة على مواجهة البلاء من خلال تقوية القلب بمواعد الله، والرحمة عبر إصلاح الطبع، والعدالة عبر كسر أعلام الهوى، والمساواة عبر إطفاء نار الحرص، والعمل الصالح برقابة من الله عبر تحقير الدنيا والاندفاع لجعلها على صورة نعيم الآخرة والخلود والكرامة.

ج- وبتسلسل مثير هو أشبه بالمصادرات التدافعيّة منه بالبرهان والتسلسل الموضوعي، يؤكّد عبد الرحمن بدوي أن فكرة الشخصيّة تقتضي الحريّة، كما تقتضي المسؤوليّة، كما تقتضي الاختيار، فإذا كانت الشخصيّة تقتضي الحرية، والموت يقتضي الشخصيّة، فإنّ الموت يقتضي الحرية وقدرة الإنسان على أن يموت هي أعلى درجة من درجات الحرية، «فأنا حرٌ حرية مطلقةً، لأنني قادرٌ قدرة مطلقة على أن أنتحر.»[١٧] ثم يعود ليؤكّد الارتباط الوثيق بين الحرية والخطيئة: «حيث لا توجد الخطيئة لا توجد الحرية، وحيث توجد الحرية توجد الخطيئة بالضرورة.»[١٨] من هنا، فإنّ الخطيئة مرتبطة بالموت. ومن هنا، فإنّ الموت نفذ إلى الإنسان عبر الخطيئة.

وهكذا يُبنى الإنسان على أصالة الخطيئة التي بدونها لا حرية ولا شخصيّة له. وكما أنّ الموت المولّد للخطية حتمٌ لا بدَّ منه، فكذلك الخطيئة والحرية، حتّى تلك الحرية بالانتحار، لنكون بذلك أمام فوضى سوداويّة متشائمة؛ وهي إن أخذت من المسيحيّة القسم السوداوي، إلا أنّها لم تأخذ قيمة الخلاص في اللاهوت المسيحي، بل هي ابتعدت كلّ البعد عن قيم الإسلام في نظرته لأصالة فطرة الطُهر عند الإنسان. والعجيب أن تسلسل المشهد عند «بدوي» اعتبر أنّ الموت علامة الحرية؛ ثم وباندفاعة في الفراغ يعود ليستنتج أنّ الحرية تعني الانتحار. ففضلاً عمّا في هذه الدعوة من سوء وتأهيل لثقافة انتحار فردي وجماعي كحقٍّ لإثبات الذات. فإنّ فيها تنكّراً لحق الشخصيّة الفرديّة أو الجماعيّة بأصالة الحياة؛ بحيث إنّ الأدبيّات الإسلاميّة نهت عن التوجّه إلى

الموت كسبيل للخروج من الحياة؛ إذ النظرة إلى الحياة فيها الكثير من إشراقة الأمل الموصول بالآخرة حتى أنّ الأدعية التي هي كنز أسرار التجارب الروحيّة يرد فيها بالصحيفة السجادية قول الإمام زين العابدين عليه السلام: «وعمّرني ما كان عمري بَذْلةً في طاعتك، فإذا كان عمري مرتعاً للشيطان فاقبضني إليك»[19]... ليقول بعد ذلك: «واجعلني على ملتك أموت وأحيا»... فالحياة والموت سيّان عند أهل المعرفة، ولا تفاضل بينهما، إلا بمقدار ما يمثلان من إحقاق لحق وإزهاق لباطل، وعيش كريم، وإلا فالحياة هي فرصة بناء الآخرة التي نصلها بالموت.

من هنا، فإن الانتحار هو سلبٌ للحياة، ولا حرية بدون مسؤوليّة. وبما أنّ الإنسان مسؤول عن حياته، فهو مسؤول عن موته، لذا لا يمكن للحرية أن تعبث بالمسؤوليّة وبالحياة، وتبقى حرية، بل تصبح فوضىً وكراهية. وهنا لا بدّ أن نميّز بين الحرية من دون منطلقات والحرية بمنطلقات مسؤولة، فالثانية هي الحرية الحقة؛ لأنّها تبني الحياة الأولى والآخرة استناداً إلى المنطلقات المحقّة؛ لذا فإنّ الموت الإراديّ لا يسمّى انتحاراً، بل هو «يقظة».. والموت في سبيل القناعة والايمان والإنسان لا يسمّى انتحاراً، بل هو «شهادة».. واليقظة كما الشهادة هما الخط الأكثر اكتمالاً وتوتراً وانفعالاً بالحياة؛ بحيث إن الشهادة تصبح هي عين الحياة الآخرة المحيطة بعالم الحياة الدنيا بكل ما فيها من ألم وحزن ومشاعر وروح.

لكنّ الذي نريد الإشارة إليه أنّ الاتجاه القائم على الفرديّة في معرفة الموت عبّرت عنه الروح الغربيّة بأعلى مستوياتها بعدما أرهصت ثم أعلنت موت الإله، باعتباره الموحّد لروح العالم والإنسان. وصار المركز هو الإنسان كفرد يسعى ليعيش تجربته وحده.. ويكوّن شخصيّته بعيداً عن الجماعة، وإن تقاطع معها بما يخدم خصوصيّته الفرديّة.. وجاء هذا الموقف الذي يعكس نظرة الغرب إلى الذات أو «أنا» وإلى العالم من حوله، عندما حوّله إلى عالم يعيش بمقدار ما يسمح له الغرب أن يعيش، ويحكم عليه بالزوال حينما تعتلي الأنا الغربيّة لتأمر بزواله خدمةً لها.

هذا المنطق انعكس على فهم الموت ومعرفته، بشكل صارخ في هذا الاتجاه والذي ما لبث أن أخذ يعاني من كل نزعات التشاؤم والقلب والخوف تجاه واقع الموت. وهي أمورٌ عبّرت عنها اختبارات تجارب الموت التي أسّست مناهجها العقليّة

الغربيّة والتي برزت بمستويين:

المستوى الأول: وهو النظري الفلسفي:

والتي قدّمت الفلسفة العربيّة جملة من مناشيء الخوف من الموت، طارحة في بعض الأحيان سبل معالجتها.. ومن ذلك: تعريف الخوف من الموت على أنّه ألمٌ أو اضطراب ناشيء من تخيّل لشر متميّز أو مؤلم يحلّ في المستقبل.. وعليه فهو وهمٌ يعد بألم مستقبلي، ليس إلا... هذا ونحن مهيؤون لننسى هذا الوهم (الموت)؛ لأنه ليس قاب قوسين أو أدنى منا.. والبعض اعتبر أن الفزع يكمن في طبيعة مفهومنا عن الموت.. ونسب البعض الأمر إلى الخشية من الألم لا من الموت نفسه، عليه فلو اقتنعنا أن لا ألم يصاحب الموت فلن نخاف منه. إنّ منشأ القلق من الموت هو أنّ الإنسان مبنيٌّ على الخطيئة الأصليّة. وتحدّث البعض، بلغة شبه أدبيّة شعريّة أن الخوف هو وليد انزواء الجمال بالهرم، وقصة سوق البشر إلى الفناء عبر الموت. كما أنّ البعض أعطاه طابع الصراع مع الشيطان المرعب الذي يهجم على ابن آدم لحظة الموت كما يحتاج معه إلى مناصرة رجال الدين. أما شوبنهاور فاعتبر أنّ ما نرهبه في الموت هو نهاية الفرد، تلك النهاية التي يُظهر الموت فيها ذاته بجلاء. ولما كان الفرد هو تموضعاً لإرادة الحياة ذاتها، فإنّ طبيعته بأسرها تكافح ضد الموت؛ لأنها تعتبر نفسها مهددة بأصل ذاتها.

لذا جاءت مقترحات العلاج على مثال القول: بعدم الحاجة إلى الخوف من الله والموت.. وأن الموت يعني غياب الإحساس فلا ألم إذن.. وأن الحكمة في تأمّل الحياة لا الموت.. وأن معالجة الموت تكون بالتأمّل الفلسفي أو الرضا الديني.

وهكذا فالموت هذه الواقعة المحتّمة.. تحوّلت في مثل هذا الفهم إلى مجرّد صورة أو مفهوم مؤلم أو قيمة مجهولة على أفضل التقادير. بناءً عليه فإنّ علاجها هو بإعادة تشكيل الصورة والمفهوم والقيمة خاصة أن كل شيء محكوم لمعايير النسبية.

لكن الشيء الأكيد أن كل هذه الحلول لم تستطع أن تحل مشكلة القلق والخوف من الموت؛ لأنها وببساطة لم تتعامل معه كحقيقة، بل يمكن القول: إنّها لم تتعاط معه كوجود، أو أن الحياة وجود وهذا ما نبّه عليه القرآن الكريم بقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾[19].

المستوى الثاني: التجربة النفسية والإحصائية:

ونكتفي هنا بالإشارة إلى ما أورده كتاب «قلق الموت» لأحمد محمد عبد الخالق من الأسباب الداعية للقلق من الموت:

١- خشية العقاب الإلهي.

٢- القلق على الأبناء.

٣- عدم معرفة المصير.

٤- طقوس الموت.

٥- كثرة الذنوب.

٦- الحياة فيها معاني جميلة.

٧- فراق الأهل والأحباب.

٨- ترك ملذات الدنيا.

٩- الوحدة التي يعانيها الميت.

١٠- الخوف من النار ويوم القيامة.

١١- تحلّل الجسد وتعفنه.

١٢- المشقة الشديدة حين مفارقة الروح للجسد.

١٣- عنصر المفاجأة في الموت.

١٤- ضعف الإيمان.

١٥- حزن الأهل والأحباب.

١٦- عذاب القبر.

١٧- فقد الذاتية.

١٨- يضع الموت نهاية لخطط الفرد وأهدافه.

وهنا من المفيد الإشارة أن العيّنات التي درست هي من مجتمع عربي وإسلامي.. وهكذا نكتشف أن الهواجس هنا تتعامل مع الموت كحقيقة واقعة لها آثارها، إلا أن لها طابعها المجهول من حيث المصير، وإن تحدّثت الآراء عن القبر والقيامة والحساب والنار وغير ذلك.. كما يمكن أن نلحظ أن ألم الفراق للأهل وحزنهم بعد موت الميت أثّر بشكل ملحوظ في القلق منه. أكثرت من تأثير الذاتية التي لم تظهر في القائمة إلا مرة واحدة. ما يعني أن فهم الحياة والموت مبنيٌّ على أصول من الشراكة والوحدة الجماعيّة.

دون أن نغفل أن ذكر المصالح التي يتركها الفرد الميت لها تأثير على وضعه وقلقه. ولعل هذا يشير إلى طابع تأثير الموت من جهة. وعمق تأثير الثقافة الدينيّة والإسلاميّة في صياغة الصبغة النفسيّة في العالم الإسلاميّ والعربيّ.

من هنا، لا بدّ لنا من دراسة الموت في النصّ الإسلاميّ وأدبيّات المسلمين بشكل واسع ومفصّل. إلا أنّنا سنكتفي بهذا المقدار؛ لأن المقام لا يتسع لذلك.

الهوامش

(١) سورة الجمعة: الآية ٨.

(٢) يستشهد كثير من العرفاء والفلاسفة بهذا الحديث ومنهم: الملا هادي السبزواري، شرح الأسماء الحسنى، ج١، ص١٤٨؛ وينقله بعض المحدثين عن النبي (ص) ومنهم: العلامة المجلسي، بحار الانوار، ج ٦٩، ص ٣١٧.

(٣) ليفي بريل، **العقلية البدائية**، لندن، ١٩٢٣، ص ٣٨.

(٤) **الموت في الفكر الغربي**، ص ١٩.

(٥) م.ن، ص ٢٥٠.

(٦) ستيس ولتر، **التصوف والفلسفة**، ص ٢٧٧.

(٧) م.ن، ص٢٨٣.

(٨) **الموت في الفكر الغربي**، ص ١٦٦.

(٩) م.ن، ص ١٥٤.

(١٠) م.ن، ص ١٥٦.

(١١) م.ن، ص ١٥٦.

(١٢) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج٤، ص٣٥٧.

(١٣) داود القيصري، **شرح تائية ابن الفارض**، ص ١٧٩.

(١٤) مقاطع مستفادة من تائية ابن الفارض.

(١٥) **الموت في الفكر الغربي**، ص٩٤.

(١٦) **مصباح الشريعة**، ص ١٧١.

(١٧) عبد الرحمن بدوي، **الموت والعبقرية**، ص ١٢.

(١٨) م.ن، ص ١٣.

(١٩) سورة الملك: الآية ٢.

الموت في الحضارات القديمة

أحمد ماجد

لقد اقترنت حياة الإنسان على الأرض بالموت منذ أن وطأها بقدميه. ومن هنا كان يسعى جاهداً في ميدانين ميدان فهم الموت ووعيه، وميدان مواجهته والقضاء عليه. ولكن يبدو أن رحلة الإنسان مع الموت لما تنته بعد. وفي هذه المقالة يحاول الكاتب تسليط الضوء على بعض الجهود الإنسانية في هذا المجال.

يستيقظ على وعدٍ، يبدأ بصراخ يخرج من «أناه»، وينتظر طويلاً حتى الملل، أو يرحل على عجلٍ مُرَافقاً بعويل، صوتان يفصلان عمراً، هكذا هو الإنسان بداية ونهاية وأسئلة! وأسئلة الغريب غريبة.

ما هو هذا القلق الذي يصنع معجزة السؤال؟

من أين تسرب إليه ليقلقه إلى حدِّ الفزع؟ أو يريحه إلى حدِّ طلب الرحيل؟

من هو هذا الدخيل، الذي يحمل اسم الموت، الذي يأتي على عجلٍ، فيوقِع النهايات، أو يطلق البدايات؟

هل هو لحظة وعيٍ تُوقِظُ من حلمٍ أم هو لحظة انتهاء حياة؟

فالموتُ ليس جزءاً من حياة الإنسان، هو الحياة بكاملها، عندما يقف أمام الباب، ليعلن نفسه الغاية النهائية، فيتحول إلى أملٍ ويأسٍ، يقصده المخلوق بوعيه أو يلاقيه في دربه، فهذا القادم يمثل «الأنا الذاتية» التي تسعى إلى معلوم مجهول، و «الأنا الحضارية» التي تبقى، فتتحول إلى طقوس شعائرية، تستعيد اللحظة الأولى فتتمثلها وتحاول أن تتعايش معها.

على كلِّ حال، يبقى الموت أكثر من موت، فهو حضارة ورؤية، من خلاله يحدد الإنسان نظرته إلى الأشياء، فهو «الأنا» و «الآخر» والحاضر والمستقبل، إنه اللحظة التي رُسِمَت منذ البداية فوقَّعت حضورها، وانتظرت الإجابة عند انتهاء الحياة.

الموت اصطلاحا

في الاصطلاح الموت: «صفة وجودية خلقت ضدّاً للحياة»[1]، وهو خروج الروح من الجسد الإنساني، أو الانتقال من الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة، وذهب البعض إلى تعريف الموت من وجهة وظيفية تقسم إلى قسمين: تبدأ الأولى عند توقف القلب والنفس والأجهزة الداخلية للإنسان. أما الثانية:فتتمثل بتفكك الأنسجة بعد ساعتين من الموت.

ويقول قاموس الأنثروبولوجيا : «الموت نهاية الحياة، وهو يحمل مفاهيم خاصة

لدى الشعوب»[٢]، وهذه المفاهيم تختلف بين حضارة وأخرى بحسب رؤية هذه الحضارات للعالم المحيط بها، فالبعض يراه ناتجاً عن أذى الأرواح، أو الأشباح أو السحرة، فيما يرى آخرون الموت ناتجاً عن ارتكاب المعاصي بقدر ما هو ناتج عن المرض والشيخوخة أو العوامل الطبيعية.

الموت والحضارة

يمثِّل الموتُ رؤيةً للحياة، فهو ينقل خبرة الإنسان وتجربة الذات الحضارية؛ لذلك، تختلف رؤية المجتمعات للموت، فكل مجتمع وضع له الأسس التي تعبِّر عن رأيه الخاص، وسنحاول استعراض عددٍ من وجهات النظر حوله:

أ- الموت في حضارة بلاد ما بين النهرين [السومريون]

استسلم أبناء بلاد ما بين النهرين للموت، واعتبروه جزءاً من حياة الإنسان، فهو القدر الذي ينتظر كل إنسان، فلا محيد عنه، فكلُّ الذين حاولوا التخلص منه، عادوا ووقعوا في شراكه، فكان النهاية التي لا بُدَّ من الوقوع فيها، والأساطير الأساسية التي وردت عنهم، تنحو بهذا الاتجاه، ومن أجل تقريب الصورة سنورد أسطورة أدابا وجلجامش، ومنهما ننطلق في تحليل الفكرة في بلاد ما بين النهرين .

أ/١: أسطورة أدابا

قام الإله «أيا»[٣] بخلق «أدابا» لخدمة معبده، وصيد الأسماك للآلهة، فَجَعَلَهُ عاقلاً وحكيماً وملتزماً بتعاليمه الدينية، وفي يوم من الأيام، وحينما أبحر «أدابا» ليصطاد سمكاً من أجل محراب «أيا» هبت رياح الجنوب فغمرته وسفينته، فدعا عليها، فانكسر جناحيها، وعجزت عن الهبوب لسبعة أيام، وعندما تنبه الإله الأعلى «آنو»[٤] سأل وزيره «ألابرات» عن السبب فأخبره بما حصل، فطلب إحضار «أدابا» للتحقيق معه.

عندما استُدعِي «أدابا» إلى السماء، زوَّده «أيا» بعدد من النصائح، وأشار إليه أن يطيل شعره، ويلبس ثياب الحداد، وعندما يصل إلى هناك فليدَّعِ أنَّه كان في حال من الفزع والقلق لفقدان إلهين هما «داموزي»[٥] و «ننكيزدة»[٦] اللذان

يسكنان العالم السفلي في أثناء الفترة السنوية للموت، فهذان الإلهان هما حارسا بوابة السماء بالإضافة إلى دورهما في العالم السفلي، فإذا سمعا منه هذا الكلام، سيتوسطان له عند «آنو».

كما قدم «أيا» نصيحة أخرى، وهي أن لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب، اللذين سيقدمان له خوفاً من مكيدة الإله: «عندما تقف بين أيدي «آنو» فسوف يقدمون لك طعام الموت فلا تأكله، وسوف يقدمون لك ماء الموت فلا تشربه»[٧].

وحَدَثَ كل شيء كما قال «آيا»، فحنّت الآلهة على «أدابا»، وهدأ غضب «آنو» وتقبل تفسيره، واستقر رأيه على مكافأته، فأمر بإحضار خبز الحياة ومائها، غير أنّ «آدابا» رفضهما، وبذلك فقد الفرصة الذهبية بأن يضمن الخلود لنفسه، وللجنس البشري، ولكنّه تقبل دهن جسمه بالزيت المقدس.

وتقول الأسطورة: إنّ «آيا» كان يرى المستقبل، وكان عارفاً بما سيحصل، وأنّه نصح «أدابا» بعدم تناول الطعام والشراب المقدم له من «آنو» متعمداً لكي يحرم «أدابا» وجنسه من فرصة الخلود.

أ/٢: ملحمة جلجامش

بطل الملحمة شخصية تاريخية هو الملك السومري جلجامش، سادس ملوك الوركاء، كان حاكماً عادلاً، واسع المعرفة صاحب منجزات عمرانية مميزة، يمتاز بالشجاعة والمغامرة، وقد حباه الإله بالجمال، وهذا الأمر أخاف أهل المدينة، فتضرعوا للإله بخلق نظير له، يتصارع معه، وعندئذ يكون الاثنان في صراع مستديم فتهنأ المدينة بالسلام.

استجابت الآلهة لهم، فخلقت أنكيدو الذي أخذ يعيش مع الظباء، الأمر الذي أضرّ بصياد، فطلب من ابنه أن يذهب إلى الوركاء، ويطلب من جلجامش فتاة جميلة، وافق الأخير وزوّده بها، الأمر الذي لفت نظره، فغاص معها في تجربة جسدية أضعفته، وجعلته مستأنساً فنفرت الحيوانات منه.

من خلال هذه الرؤية، قدمت الملحمة رؤية لكيفية انتقال الإنسان من مرحلة البداوة إلى مرحلة الاستقرار، وهي نظرة تطورية تبنّتها الكثير من المدارس

الاجتماعية .

اضطر أنكيدو للتوجه نحو الوركاء، فلم يعد يستطيع البقاء في بيئة معادية تلفظه، وهناك بدأت المواجهة التي انتهت بمصالحة مع جلجامش، دفعتها إلى المغامرة سوياً، فقتلا خمبابا حارس غابة الأرز والثور السماوي، ولكنّ الآلهة تقرر أن تقضي على أنكيدو فتصيبه بمرض مميت. الأمر الذي حرك في رأسه سؤال الموت الذي رادفه بالنوم، وتقول الملحمة:

اسمعوا أيها الشيوخ واصغوا إليّ

من أجل أنكيدو خلّي وصاحبي أبكي

أجل ... من أجله أنوح نواح الثكلى

إنه الفأس التي في جنبي وقوة ساعدي

إنه الخنجر الذي في حزامي والمِجنّ الذي يدرأ عني

إنه فرحتي وبهجتي وكسوة عيدي

لقد ظهر شيطان رجيم وسرقه مني

يا خِلّي يا أخي الأصغر الذي اقتفى حمار

الوحش في التلال والثور في الصحارى

أنكيدو يا صاحبي وأخي الصغير

الذي اقتفى حمار الوحش في النجاد والنمر في الصحارى

تغلّبنا معاً على الصعاب وارتقينا أعالي الجبال

ومكنا بالثور السماوي ونحرناه

قهرنا خمبابا الساكن في غابة الأرز

فأي سِنَةٍ من النوم هذه التي غَلَبَتْك وتمكّنت منك؟

طوال ظلام الليل فلا تسمعني(8)

وبعد موت أنكيدو، صار الموت هاجساً يرافق جلجامش، وأصيب بالهلع، فلبس جلد السبع، وتوجَّه إلى العالم السفلي باحثاً عن الخلود، وهناك وجد نفسه في ممر طويل مظلم، وبعد ساعات طويلة، وصل إلى جنينة، وهناك التقى بـ «سدوري»، التي أكدت له أن الموت حقيقة ملازمة للحياة، ولكنّها عندما رأت الحزن في عينيه، أشفقت عليه ووجّهته إلى أوتنابيشتم[٩]، ودلته على الملاح أورشنابي، الذي قاده إليه، وعندما التقيا أخبره بخبر أنكيدو فتعاطف معه.

أراد أوتنابيشتم أن يفهمه محدوديته، فالناس خُلقوا للموت، ولكنّه عندما رأى فيه الإصرار طلب منه أن يمتنع عن النوم ستة أيام وسبع ليال حتّى يستحق الخلود، فقبل جلجامش التحدي أملاً في كسب الرهان، ولكنّ النوم سيطر عليه، وعندما استيقظ وجد أنه نام عدة أيام أشرتها زوجة أوتنابيشتم على الجدار كما أحصتها عداً بأرغفة من خبز وضعتها عند رأسه وهو نائم[١٠].

وهكذا فشل جلجامش مرة أخرى، وأزمع على العودة إلى الوركاء، لكن أوتنابيشتم، كشف له عن سر الآلهة، فقال له أن يغوص إلى قاع البحر ويستخرج نباتاً شوكياً له مفعول عجيب، فعل جلجامش ما طُلِبَ منه، وفرح بصيده العظيم، وأراد أن يشرك أهل مدينته بالخلود.

سار جلجامش والملاح أورشنابي يقصدان الوركاء، وفي الطريق نزل عند بئر ليبترد ويغتسل فشمَّت الأفعى شذا النبات السحري فتسللت واختطفته. وهكذا فوتت عليه وعلى البشرية الخلود، جلس جلجامش عند الضفة وقد انهار تماماً بعد أن فقد الأمل حتى في تجديد الشباب.

أ/٣: الموت قدر إنساني

تُظهر النصوص الأسطورية لبلاد ما بين النهرين جملة من الأمور:

أ/٣/١: الإنسان كائنٌ مخلوقٌ لخدمة الإله، وهو وُجد من أجل التعبد لها، كما رأينا في أسطورة «أدابا»، وكلّ تجديف بحقها يعرِّضه للمساءلة.

أ/٣/٢: الموت أصلٌ كُتِب على الإنسان، ولا يمكن لأيٍّ كان مهما علا، أن يخرج من هذه الحلقة، وحتى وإن بلغ من الارتقاء حداً كبيراً.

أ/٣/٢/٣: خلاص الإنسان وخلوده يتمثل في عمله الأرضي؛ لذلك عليه أن يتوجه إلى البناء والعمل، وهذا ما فعله جلجامش عندما عَمِل بعد عودته من العالم السفلي على بناء منجز إنساني يخلد اسمه.

أ/٤: الموت ومصير الإنسان

وإذا نظرنا إلى نصٍ آخر من نصوص حضارة بلاد ما بين النهرين، نفهم العلاقة بين الحياة والموت، وأين تذهب الأرواح بعد موتها. تبدأ القصة من لحظة الطوفان حين حملت المياه شجرة الصفصاف إلى القرب من الإلهة «إنانا»[11] فمدَّت يدها وحَمَلَت الشجرة إلى الوركاء؛ حيث زرعتها في حديقتها وأولتها كل عناية لتصنع منها بعد أن تكبر كرسياً وسريراً، ولكنّ أفعى خبيثة اتخذت لنفسها مسكناً عند قاعدتها، وعلى أغصانها بنى طائر الزو عشاً لفراخه وفي وسطها اتخذَته الشيطان «ليليث» مسكناً لها، الأمر الذي أعجزها من الوصول إليها، فهرع إليها جلجامش فقتل الحية، فارتعب الطائر فهرب، أما الشيطانة «ليليث» فقوّضت بيتها، وعادت إلى القفار؛ حيث اعتادت الصيد.

وقام هذا البطل بقطع الشجرة لتصنع منها الكرسي والسرير، فَرِحَت «إنانا» بهذه الهدية وصنعت له من قاعدتها آلة الباكو(الطبل) الموسيقية، ومن قمَّتها صنعت له الماكو(عصا)، ففرح بهذه الهدية، وأخذ يعزف عليها، وفجأة تسقط في حفرة، فتصل إلى العالم السفلي، فيأخذ جلجامش بالندب والبكاء، فيسمع أنكيدو الصوت ويهرع لمساعدته، ويتعهد بأن يعيد الأدوات الموسيقية من العالم السفلي، عندئذ يطلب جلجامش منه التقيد بجملة من الأمور، ولكنّه لم يهتم لها، فبقي في العالم السفلي، أرض الأموات، عندئذ حزن جلجامش، وذهب إلى الإله أنليل يبكي، فأشفق عليه، وطلب من نرجال أن يفتح ثقباً لخروج روح أنكيدو، فيتم ذلك وتتم هذه المحادثة:

- أخبرني أيها الصديق، ألا أخبرني أيها الصديق، حدِّثني عن مسالك العالم الذي شهدت

- لن أخبرك أيها الصديق لن أخبرك، ولكن إذا كان عليّ أن أخبرك بمسالك العالم الذي رأيت أجلس«أولاً» وابك.

- سأجلس وأبكي

- «أن جسمي...» الذي لم تلمسه (في العناق) وقلبك مبتهج. تنهشه الهوام حتى غدا كالخرقة (جثة) مليئة بالتراب.

فصرخ يا ويلاه وسقط على وجهه في التراب.

- هل رأيت الذي لم ينجب أولاداً؟

- نعم لقد رأيت (سطران مكسوران).

- هل رأيت الذي أنجب ولداً واحداً؟

- إنه ساجد عند الجدار يبكي بحرقة...

- هل رأيت الذي أنجب ولدين؟

- نعم لقد رأيت، إنه يسكن في بيت من الآجُرّ ويأكل الخبز.

- هل رأيت الذي أنجب ثلاثة أولاد؟

- نعم، لقد رأيت، إنّه يشرب من ماء الينابيع في الأعماق.

- هل رأيت الذي أنجب أربعة أولاد؟

- نعم، لقد رأيت، قلبه فرح.

- هل رأيت الذي أنجب خمسة أولاد؟

- نعم، لقد رأيت، إن يده مبسوطة كالكاتب الطيب. ويدلف إلى عالم الموت بيسر وسهولة.

- هل رأيت الذي أنجب ستة أولاد؟

- نعم، لقد رأيت،«...».

- هل رأيت الذي أنجب سبعة أولاد؟

- نعم، لقد رأيت، إنه مقرَّب للآلهة وهو،«...».

- هل رأيت الذي قُتِل في ساح المعركة؟
- نعم لقد رأيت إن أباه وأمه يمسكان جسده وزوجه تبكي عند رأسه.
- هل رأيت الميت الذي تُركَت جثته في العراء؟
- نعم لقد رأيت، إن روحه لا تجد من يعتني بها؟
- هل رأيت الميت الذي لا تجد روحه من يعتني بها؟
- لقد، رأيت، إنه يأكل الأقذار وما يرمى في الشوارع من فتات[١٢].

خلاصة

هذا النص، يوضح ما غمض من النصوص السابقة، فهو يوضح الأمور التالية:

١- الإنسان كائن يتكون من الروح والجسد، الأول هو العنصر الذي يبقى، ويستمر فيما الثاني يفنى ويعود إلى أصله، فينحلُ إلى تراب.

٢- الخلود من اختصاص الآلهة، ولا مجال للإنسان من الوصول إليه. فسكان الرافدين اعتقدوا بأن الآلهة بعد أن خصَّت نفسها بالخلود، قدرت مصائر البشر فجعلت الموت نصيباً لهم وعلى هذا الأساس يكون الخلود هو العلامة الفارقة بين الآلهة والبشر[١٣]، ومحاولة جلجامش في القصة الأولى من جهة، دليلٌ على عبثية الوصول إلى تلك المرحلة، ومن جهة أخرى تدل على أن السعي في التأله، يقتضي التوحد مع العالم الإلهي وجعله جزءاً من العالم الخاص أو الذات، وما صورة النبتة التي تُؤكلُ إلا دليل على هذا الأمر، فمن خلال فعل الأكل يصبح الإله في داخل الإنسان، الأمر الذي يُحدِث التحول المطلوب. وهذه الفكرة قد تطورت في ما بعد في الكثير من الديانات، فتحولت إلى وسيلة للدخول في اللاهوت عبر طعام مقدس، وهذا الأمر نجده أيضاً في المجمع الإلهي حين اقتسمت «أنليل» جسد تهامة وشربت دمه.

٣- على الإنسان أن يعمل من أجل أن يَخلُدَ، وهذا الأمر لا يتمُ إلا من خلال القيام بالأعمال الصالحة، التي تبقي ذكره. من هنا، على كل إنسان أن يعمل بإخلاص في العمل الذي يقوم به. من هنا، عَمِلَ جلجامش على تنظيم مدينة أوروك

وبناء السور الذي يحميها، وهكذا على ربِّ العائلة أن ينجب أطفالاً، وكلما زاد عددهم، ازدادت محاسنه، فهم الذرية التي تحمل اسمه وتتابع سيرته.

٤- على الأحياء الاهتمام بجثث الموتى، وعليهم أن يقوموا بدفنها، حتى تستطيع أن تجد الراحة في العالم الآخر، وكلما أُهمِلَت الجثة، ازداد ألمها بعد الموت، وهذا قد يؤدي في بعض الأحيان إلى الضياع.

٥- على أهل المتوفى الاهتمام بروحه بعد الموت، وإذا أُهمِلَت الروح، ينعكس هذا الأمر على روح الميت.

٦- الموت درجات، أعلاها قيمة هو الموت في ساحة الوغى، وهذا الأمر يظهر في قول أنكيدو:

يا صاحبي لقد حلّت بي اللعنة

فلن أموت ميتة رجل سقط في ميدان الوغى.

٧- لا بُد من أن يترافق الموت مع مظاهر الحزن: كتطويل الشعر، ولبس أثواب معينة، وإظهار معالم اللوعة كحثو الرمل والتراب على الوجه.

٨- في القبر لا بد من وجود تجويف ينتقل من خلاله الميت إلى العالم السفلي

ب- الموت عند الفينيقيين

أعار الفينيقيون الموت أهمية كبيرة، فهو ولادة ثانية، ينتقل فيه الميت من عالم إلى عالم آخر، من دون أن يفقد علاقته بالعالم الذي يعيش فيه، وقبل الدخول في تفصيل الموت لا بُد من الإشارة إلى أن نظامهم العقائدي قام على ثنائية واضحة بين الموت والحياة، فإذا كان بعل هو إله الحياة والخصب فيقابله موت إله العالم السفلي إله القحط والجفاف، ويُسمى المكان الذي يسكن فيه تحت الأرض «حمري» أي جهنم الحمراء، وهو مليء بالجمر والنار. ويُنظر إلى هذا الإله كمخلوق طماع مفترس لا تُشبع شهوة الطعام لديه.

وهذان الإلهان «بعل» و «موت» في حال تضاد، وفي أول مقابلة بينهما يصرع «موت» «بعل»، وبعد أن تمضي فترة من الوقت تتوجه الإلهة عناة[١٤] إلى العالم

السفلي، وتقضي على موت، وتخرج بعل، وهذه الحادثة عبارة عن إعادة إنتاج للتحول الذي يحدث في الطبيعة، عندما يتم الانتقال من الشتاء إلى الربيع.

فهذا الفهم الذي يربط الإنسان بالطبيعة، ويجعل الكائن جزءاً منها، أنتج نظرة إلى الموت تبقي الكمون الذاتي للجثث حاضراً فيها وبقربها.

من هنا، كان الفينيقيون (والكنعانيون عامة) يعتقدون: «أن الجسد لا تسكنه روح فحسب، وإنما يرون أن هناك «نفش» أي نفس وهناك روح، وأن المتوفى لا يفقد سوى الروح ويحتفظ في قبره بالقرب من جسده بنفسه»[١٥] التي تخدم الجثة وتؤمن لها مستلزمات البقاء من ماء وطعام حتى للتنزه، ولعلّ هذا ناتجٌ من نظام عقائدي يؤمن بعودة بعث الأموات في مرحلة لاحقة، وهذا ما توضحه ظواهر متعددة في الحضارة الكنعانية:

- الأولى تتمثل في الشكل البيضاوي الذي كانت تأخذه بعض النعوش، التي كان يوضع فيها الميت، وطريقة وضعه وكأنه في رحم أمه، وبهذه الوضعية كان يعدُّ لعمليات ولادة ثانية بالجسد نفسه، عُثِرَ في بيبلوس (جبيل) في لبنان على مقبرة تؤرَّخ بحدود ٤٠٠٠-٣١٠٠ ق م، حيث دُفِنَ الموتى داخل جرار كبيرة، بعد أن تمَّ قص أحد جوانب الجرة لإدخال الجثة؛ وتمَّت الاستفادة من القسم المقصوص بأن صار غطاءً للجرة. والمرفقات الجنائزية كانت عبارة عن أوانٍ فخارية كانت تحوي طعامًا وشرابًا؛ وقد زُوِّدَ الموتى بالأسلحة الحجرية والنحاسية، وشملتْ قبور النساء أدوات زينة وتبرُّج[١٦].

- الثانية كان الدفن يحدث في حفر الجبال الكلسية، ووضع مدافن للموتى فيها، وهذه الظاهرة كثيرة التردد، ونجد أمثلة كثيرة في القرى اللبنانية والسورية، واعتبر الوضع أن هناك تشابه بين الجبال، وشكل المرأة الحامل وأوضح مثال على ذلك ما وُجِدَ في مدينة أريحا.

- الثالثة دفن داخل المنازل، ففي موقع أبو ضنَّة في سورية، الذي يعود إلى مطلع الألفية الثالثة ق م، عُثِرَ على عمليات دفن تحت أرضية البيوت تمت في جرار فخارية[١٧]. أما في ماري في سورية، فقد لوحظ أنه في الألفية الثالثة قبل الميلاد كان السكان يدفنون موتاهم تحت التراب، دون أيِّ تابوت، وكانت الجثة تُحاط بطبقة من الجرار الصغيرة[١٨].

انطلاقاً من هذه الرؤية، اهتم الفينيقيون بطقوس الموت، وعَمِلُوا على استرضاء الموتى، ومحاولة إبقائهم في قبورهم، حتى لا تضطر النفس للخروج من أجل تأمين احتياجاتها. من هنا، تقدَّم القرابين للموتى، سواءٌ الطعام أو الماء. وهذا ما تظهره إحدى التعاويذ المقروءة على نص مسماري تقول، على لسان إنسان يبدو أنه ضحية مرض أو شأن سلبي، ما يُفهَم منه أنه يعاني من شبح. كما أن أحد النصوص يتحدث عن أن «الأشباح الشريرة تخرج من القبر من أجل الحصول على الطعام والماء»[19]. وها هو آشور بانيبال يذكر في أحد نصوصه: لقد قمت بإعادة الشعائر التي تشمل الطعام والشراب المقدَّم لأرواح الموتى الملوك، التي كانت مهملة، وأنجزت كلٍّ ما هو حسن للإله والإنسان، للميت والحي[20].

ج- الموت عند الفراعنة

تتشابه رؤية الفراعنة للموت مع رؤية الشعوب المجاورة، وتدلُ آثار المقابر على اعتماد الشكل البيضاوي بصحبة أثاث ومواد متواضعة، وهذه الأمور ليست غريباً، فهم كانوا كالفينيقيين يؤمنون أن جسد الإنسان وحده هو ما يموت بموته، في الوقت الذي تتواصل فيه حية بقية أجزائه المكونة لوجوده اسمه «رين» وروحه «با» التي تطير من جسده في هيئة طائر يصعد إلى السماء، وأخيراً صنو المرء الخفي «كا»، وهذه الأخيرة ترتبط بالجسد؛ لذلك يجب تزويدها بضرورات الحياة، حتى لا تتعرض للموت جوعاً[21].

ولكن هذه النظرة لـ «كا» لم تستمر على هذه البساطة، وسعى الكهنة في عصور لاحقة إلى تطوير رؤية أكثر جدوائية، تأخذ بعين الاعتبار بإمكان تحلل الجثة وتحولها إلى تراب، لذلك قالوا: «بأن الراحل «كاه» يصير إلى «أرض يالو» الواقعة في الغرب، ويستمر في العيش هناك مثلما كان الأمر في حياته الأرضية، وهذه الفكرة لها علاقة برؤية الفراعنة لحركة الشمس، فهم قد لاحظوا أن الشمس تغيب عن عالمهم، ويسود الظلام مكانه، فافترضوا انطلاقاً من هذه الرؤية، أن الشمس لا بد من أن تتوجه إلى عالم مماثل، وموازٍ أطلقوا عليه اسم عالم الموت أو يالو. وهنا نلاحظ أن الديانة الفرعونية أخذت توضح عناصر الإنسان، فقالت بأنه يتألف من أربعة أقسام: إحداها الروح، وهي أساس القوى في الإنسان، والثانية العقل والإرادة والثالثة صورة من الأثير أو مادة أدق منه على هيئة الجسم تماماً، والرابعة الجوهر الخالد السامي الذي يشترك فيه الإنسان

مع الآلهة، وهو سر الوجود والعلو، وهذه الشعبة من شعب النفس متصلة بالعالم الإلهي مادام الإنسان على قيد الحياة، فإذا مات اتصلت به اتصالاً وثيقاً. فأما الروح فهي التي تظل تتردد على الإنسان في قبره إلى أن يجتاز الحساب، ويصل إلى مرتبة الثواب، وعندئذ تعود إليه فيشعر بما يشعر به الأحياء»[٢٢].

ولم تبق هذه الصورة الدينية عن الموت دون تطور؛ حيث شهدت المملكة الوسطى تصورات جديدة، انطلقت من البيئة التي عاش فيها المصريون: «ومن المعلوم أن وادي النيل تكتنفه من الشرق والغرب صحاري شاسعة. ففي صيف كل عام، وقبل فيضان النيل، تهب على مصر لمدة خمسين يوماً، رياح جافة، قادمة من الصحراء»[٢٣]، وهذا الأمر دفعهم إلى إنتاج تصور ديني مبني على هذا الواقع، فجاءت قصة أوزيريس، التي تقول قدم «ست» إله الجفاف الخبيث الذي أيبس الزرع بأنفاسه المحرقة- مع خمسين من أتباعه- وقتل أزيريس إله الخصب. وعندما بلغ «إيزيس» نبأ المؤامرة قصّتْ خصلة من شعرها علامة الحداد، وشرعت في البحث عن جسد زوجها، وعرفت أن النيل حمله إلى البحر المتوسط، وأن أمواجه حملته إلى لبنان، وأنه استقر بين أغصان شجرة نمت أفرعها بسرعة حتى أنها غطت الصندوق، وعندما مرّ ملك لبنان عليها أعجبه حجم الشجرة غير العادي. فقرر قطعها ليصنع منها أعمدة في غرف قصره. عرفت إيزيس بذلك فقدمت إلى لبنان وعملت مربية في قصر الملك، وكانت تتحول بين الفينة والأخرى إلى طائر يحوم حول الشجرة، وفي يوم من الأيام صارحت زوجة الملك بالأمر، وأمرت بإحضار الصندوق وتسليمه إلى إيزيس، التي حزنت ونقلته إلى مصر.

علم «ست» بالأمر، فقام بالحصول على الجثة وقطعها إرباً إرباً ورمى كلَّ قطعة في مكان من أرض مصر؛ لهذا توجد الكثير من مقابر أوزيريس في مصر، فركبت إيزيس مركباً من البردي، وأخذت تجمع الأجزاء. ولكنّها لم تستطع إكمال الأمر، فبقيت الجثة ممسوحة، ومع ذلك بعث أوزيريس وطلب من ابنه حورس الانتقام، فانتصر على ست ولم يقتله[٢٤].

وإذا نظرنا إلى هذه الأسطورة، نرى أن المصري ينظر إلى الموت من خلفية ذاتية، تنطلق من بيئته الخاصة، وترتبط بدورة الخصب والجفاف.

فالفرعون كان رأس الجسم الكهنوتي، وهو إله بالنسبة إلى شعبه، فعندما

أشاع الكهنة نظاماً كهنوتياً يتعلق بالموت، أخذ الفرعون يتحول إلى حاكم للعالمين (عالم الاحياء / وعالم الموت).

وهذا الأمر يزداد وضوحاً، مع تطور البنية العقائدية للموت، فالروح التي كانت تذهب إلى عالم «يالو» أخذت تخضع مع الوقت لمعبر فعلي، يتمثل في المحكمة؛ حيث إن روح المتوفَّى تقف يوم الحساب أمام محكمة أوزيريس، قوامها اثنان وأربعون قاضياً يرأسهم وزير، يسأل كلّ منهم الميتَ عن الآثام التي ارتكبها في دنياه، فينكرها، وللتأكد من صحة أقواله يوضع قلبه في كفة ميزان ويوضع في الكفة المقابلة ريشة تمثل الصدق، فإن رجحت كفة الريشة كان ذلك دليلاً على صدقه، وإن ثقلت كفة القلب كان ذلك برهاناً على أن الرجل من الأشرار فيعاقبه أوزيريس دون شفقة[٢٥].

ومن أجل قطع هذه المرحلة الصعبة، تمَّ وضع الكثير من القوانين، منها أن يوضع مع الميت الطعام والشراب والتمائم والتعاويذ التي تعينه في رحلته، وفي حالة المقدرة والسلطة كان يوضع معه كتاب الموتى الذي يحتوي على التمائم والتعاويذ والأدعية التي تساهم في خلاصه من هذه التجربة الصعبة.

ولم يكتف المصري بذلك، بل أخذ مع الوقت بتطوير آليات الخلاص للأموات، فوُضعت الرسوم التي ترسم في المدافن، وهي عبارة عن نقل لوقائع الحياة الحقيقية، وهي عند الموت قد تتحول إلى أشياء حية من الممكن أن يستفيد منها.

واذا كان الموت قدر الإنسان عند الفراعنة، فقد ترافق مع طقوس جنائزية منظمة تحاول أن تحافظ على حياة الميت في عالمه الآخر، ومحاولة دفعه إلى الاستمرار فيها، وهذه الأمور التي تشمل الاحتفالات بعد الجنازة، وإعادة تزويد الميت بانتظام بالطعام والشراب؛ إذ دونها لا يستطيع أن يعيش. وتبين قبور ما قبل التاريخ أن الميت كان يأخذ معه، تحت الأرض، مخزنا مملوءاً بالأطعمة. وكان من واجب ورثة الميت، ولا سيما الابن الأكبر، أن يجدد تلك المؤن .وكان هذا يسبب عبئاً مادياً يزداد مع تعاقب الأجيال.

وإذا نظرنا إلى المراسم الجنائزية لا سيما في طيبة المصرية، نلاحظ أنها

تتألف من أربع مراحل:

أولها: تقوم النائحات، -وعادة ما كنّ يستأجرنّ من أجل هذه الغاية-، بلطم رؤوسهن وصدورهن، ويحثين التراب فوق أجسادهن، وينادين السماء كي تشهد على حزنهن، فمن خلال هذا الأمر يسترضين الميت.

ثانيها: موكب حمل الميت وأمتعته إلى النيل. ثم عبور النهر، والتابوت الخشبي الذي بداخله المومياء، في قارب. وإبان عبور النهر تقف امرأتان على جانبي القارب، تمثلان إيزيس ونفتيس، تنتحبان طوال فترة العبور. وتحيط بقارب الميت عدة قوارب أخرى تحمل أفراد الأسرة وهم يولولون، كما تحمل أصدقاءهم وأمتعة الميت.

ثالثها: الموكب من جديد على الضفة الغربية، ويوضع التابوت فوق زحافة تجرها الأبقار. فيجتمع المشيِّعون في جماعات حول التابوت يتبادلون التعازي مع أصدقائهم. ويسير الموكب في طريقه المترب بطيئاً حتى يصل إلى الجبانة، ويطلق الكهنة البخور على التابوت، وهم يرتلون الأناشيد الطقسية.

المرحلة الأخيرة: فيقوم الكهنة أولاً بالطقوس، كفتح الفم، وبعدها تركع أرملة الميت أمام التابوت، وتمسكه بذراعيها، كما لو كانت تحاول استبقاء الميت في الدنيا، وتقول كلمة الوداع. بعد ذلك ينزلون التابوت إلى موضعه في القبر ومعه متعلقات الميت. ثم يُقفل السرداب ويشترك الجمع المحتشد في وليمة جنائزية[٢٦].

بعد موت الوالد أو الفقيد، يقوم الابن الأكبر بحلق لحيته، ويرتدي جلد الفهد الخاص بالكاهن ستم، ويستعد لتحضير الجثة قبل إدخالها إلى القبر. ثم يدخل الجثمان إلى القبو الجنائزي في أعماق البئر المحفورة في الصخور الجيرية، والجثمان بداخل تابوت على قدر إنسان، داخل عدة توابيت الواحد داخل الآخر، عليها صورته، ووضعت داخل الحوض الخشبي، الذي فكك لكي يمكن إنزاله، عن طريق البئر، ثم أعيد تركيبه بعد ذلك. وكان الأثاث بأكمله يحيط بالمتوفَى، وكذلك أوانيه الكانوبية المحتوية على أمعائه وأحشائه. وحرص أصدقاء المتوفَى على أن يتركوا عصيهم الكبيرة كرسالة من أجل الميت، لحماية مصيره، وفوق إحدى العصي نُقشت هذه

الأمنية:

إليَّ، يا عصاي !

لأتوكأ عليك،

عندما يتوجه قلبى إلى مكان الحقيقة،

حيث بلغت من العمر أرذله.

تبين المشاهد والزخارف على جدران المقصورة كل ما كان يتم في هذه المأدبة؛ فقد كان على الأحياء أن يشتركوا في هذه المآدب مع الجزء الذي لا يُمس الخاص بالميت: وكانت الموسيقى والرقص المناسبان يصاحبان هذه الطقوس، لكي يتوجه المتوفَى نحو ذراعي «حتحور» المرحبة، الخفية، التي تستقبله في أحضانها لكي يولد في حياته الجديدة.

أما الأرملة التي تعد صورة لحتحور، فقد حرصت على أن تضع، ضمن مجموعة الأشياء الثمينة والأثاث والمجوهرات المحيطة بزوجها، تمثالاً صغيراً من الفخار المطلي الخشن عليه صورة لإلهة الموت والحب، في هيئة امرأة عارية ذات شعر كثيف طويل، فوق مخدع، وبجوارها شكل وليد صغير فوق الفراش، ممثلا لظهور الميت وقد نقل إلى عالمه الجديد بفضل أعماله، ورضاء الإلهة عنه.

وبعد انتهاء الوليمة الجنائزية، التي يشارك فيها الرجال والنساء كل على حدة، تكسر الكؤوس الحمراء التي استعملت، وفقا للطقوس، ويتم جمع عقود الورد الطبيعي التي كان يلبسها المشاركون المتجمعون، ويدفن كل ذلك في أحد المخابئ، بجوار المقبرة. وكانت الأرملة تعرف أنها، ذات يوم، سوف تلحق بزوجها في هذا «المسكن الأبدي» الذي عملا معا، خلال حياتهما، على إعداده بكل عناية واهتمام.

د- الموت عند العرب في الجاهلية

لا يمكن فهم الكثير من المعطيات المتعلقة بالعرب بمعزل عن اللغة، فهي حملت في جنباتها الأصل التفكيري لديهم. من هنا، سنبدأ بعرض مفهوم الموت من خلال اللغة.

د /١ الموت لغة

الموت في العربية لغة من ميت: « وفي الأصل مويت مثل سيد وسويد، فأُدغِمَت الواو في الياء وثقلت الياء، وقيل: ميوت وسيود. ويخفف فيقال: ميت. والميتة: الموت بعينه، ويقال: مات ميتة سوء»[٢٧]. ويُسْتَخْدَمُ للدلالة على أمور متعددة، فيقال: مات ضد الحياة، وعندما تأتي «موات» يقصد منها: ما لا روح فيه. والأرض التي لا مالك لها من الآدميين، ولا ينتفع بها أحد. و «الموتان» من الأرض: التي لم تحي بعد. والمتماوت، من صفة الناسك المرائي. والمستميت أيضا: المستقتل الذي لا يبالي في الحرب من الموت. والموتة بالضم: جنس من الجنون والصرع يعتري الإنسان، فإذا أفاق عاد إليه كمال عقله، كالنائم والسكران»[٢٨].

ويلاحظ، أنّ لفظ الموت يميل باتجاه الخلو من الخير سواء أكان «الروح الإنسانية»، أو الزرع بالنسبة للأرض، أو العقل بالنسبة للمجنون. وكأنّ اللّغة أرادت أن تُظْهِرَ أن الموت هو نهاية الوجود الجسم الإنساني، وعودته إلى المادة التي تألف منها بعدما فارقها الخير الروحي، الذي يعطيها بعدها الواعي المنتج، الذي يتفاعل مع الغير.

وحتى الألفاظ، التي لم تُشِر إلى ذلك مباشرة، حَمَلَتْ معها أبعاداً، وأضافت فهماً جديداً، وزادت في إيضاح الدلالة، فعندما ورد بمعنى الناسك المرائي، أوحت بعدم الاستفادة الذاتية من النسك، فكانت كأنّها عملٌ لا قيمة له.

د /٢ مفهوم الموت

لم يمِل العربي نحو الفكر التأملي، فالبيئة الجافة التي عاش فيها، انعكست على آليات تفكيره. من هنا، نلاحظ تلك النظرة الواقعية للموت، التي لا ترى فيه أكثر من عنصر مادي قابل للزوال والنقصان، فالحياةُ ثوبٌ مُعَارٌ لا يُمْتَلَكُ، ولا بد من أن تعاد إلى صاحبها الأساسي، فقدر الإنسان أن يلحق بالذين سبقوه، تقول سعدى بنت الشمردل الجهنية[٢٩]:

أَنَّ الحَـوادِثَ وَالمَنـونَ كِـلَيـهِـما لا يُعتِبانِ وَلو بَـكى مَن يَـجـزَعُ
وَلَقَـد عَلِـمتُ بِـأَنَّ كُـلَّ مُؤَخَّرٍ يَـومـاً سَبيـلَ الأَوَّلـينَ سَيَـتبَـعُ

وَلَـقَـد عَلِمـتُ لَـو أَنَّ عِلماً نافِعٌ   أَن كُـلُّ حَـيٍّ ذاهِـبٌ فَـمُـوَدِّعُ[٣٠]

فالموت هادم اللذات، ومقوض الحياة والقاضي على كلّ جميل فيها، فالقصر العامر سيتحول إلى حفرة موحشة. والجسد الذي كان يضج بالحياة سيتحول إلى جثة هامدة، لا تسمع، ولا تجيب، إنّه الشعور بالعدم المطلق كما عبَّر عنه عبدة بن الطبيب[٣١] إذ قال:

وَلَقَد عَلِمتُ بِأَنَّ قَصري حُفرَةٌ   غَبراءُ يَحمِلُني إِلَيها شَرجَعُ

فَبَكى بَناتي شَجوَهُنَّ وَزَوجَتي   وَالأَقرَبونَ إِلَيَّ ثُمَّ تَصَدَّعوا

وَتُرِكتُ في غَبراءَ يُكرَهُ وِردُها   تَسفي عَلَيَّ الريحُ حينَ أُوَدَّعُ

حَتّى إِذا وافى الحِمامُ لِوَقتِهِ   وَلِكُلِّ جَنبٍ لا مَحالَةَ مَصرَعُ

نَبَذوا إِلَيهِ بِالسَلامِ فَلَم يُجِب   أَحَداً وَصَمَّ عَنِ الدُعاءِ الأَسمَعُ[٣٢]

فالموت حقيقة ثابتة، وقضاء مقدر، لا مهرب منه، ولا منجاة، وهو يهجم على المرء، ويقول المختل السعدي[٣٣]:

إِنـي وَجَدِّكِ ما تُخَلِّدُنـي   مِـئَةٌ يَـطيرُ عَـفاؤُهـا أَدَمُ

وَلَئِن بَنَيتِ لِيَ المُشَقَّرَ في   هَضبٍ تَقَصَّرُ دونَهُ العُصمُ

لَـتُنَـقِبَن عَنّـي المَنـيَّةُ إِن   اللَهَ لَيسَ كَحُكمِهِ حُـكمُ

إِنّـي وَجَـدتُ الأَمرَ أَرشَدُهُ   تَقـوى الإِلَـهِ وَشَرُّهُ الإِثـمُ[٣٤]

ويقول طرفة بن العبد عن الموضوع نفسه[٣٥]:

أَرى المَوتَ يَعتامُ الكِرامَ وَيَصطَـفي   عَـقيلَةَ مـالِ الـفاحِشِ المُتَشَدِّدِ

أَرى العَيشَ كَنزاً ناقِصاً كُلَّ لَيلَةٍ   وَما تَنقُصِ الأَيّـامُ وَالدَهرُ يَنفَدِ

لَـعَمرُكَ إِنَّ المَوتَ مـا أَخطَأَ الفَتى   لَكَالطِوَلِ المُرخى وَثِـنياهُ بِاليَدِ[٣٦]

أمام هذا الواقع، يصبح الموت مقصداً، يسير إليه المرء بقصد أو من غير قصد، وهو يمثل العدل بأبهى صوره؛ لأنه يطال جميع الناس دون تفرقة بينهم،

وهذه النظرة حملت الرجاء والأسوة للإنسان الجاهلي، ولعلَّ هذا ما دفعه إلى البحث عن اللذة والمتع الحسية والمعنوية ليعبِّر من خلالها عن وجوده الخاص. من هنا، شاعت لديه مفاهيم مثل الكرم والشجاعة وبذل المعروف، ليحقق من خلالها بقاءه.

من هنا، نلمح في الشعر الجاهلي نزعة بطولية، ترى في الضعف والخنوع موت غير معلن، فهذا عدي بن الرعلاء الغساني[٢٧] يقول:

لَيْسَ مَنْ ماتَ فاستراحَ بِمَيْتٍ إنَّمَا المَيْتُ مَيِّتُ الأحياءِ

إنَّما المَيْتُ مَنْ يعيشُ ذليلاً سيِّئاً بالُهُ قليلَ الرَّجاءِ[٢٨]

والمعنى الذي يريده الشاعر هنا هو أن الذليل عاجز من تحقيق وجوده؛ إذ هو مسلوب الإرادة والحرية، وهو بالتالي لا يختلف وعن الميت، بل يزيد عليه في معاناته، وإحساسه بالدونية، والإذلال، لأنّه حي، ويعيش بين الناس.

د / ٣ - الموت والمصير

لا يؤمن الجاهلي بحياة ثانية مفارقة، فهو ينطلق من العياني المتمثل واقعاً جافاً مجدباً، فما نُزع في الصحراء لا ينمو ثانية، ولعلَّ هذا ما تشير إليه الآيات القرآنية التي نقلت لنا صورة عن النقاشات التي كانت تجري زمن البعثة النبوية الشريفة ﴿قَالُوا إِنْ هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾[٣٩]، ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الآيَاتُ عِنْدَ اللهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[٤٠]، ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ﴾[٤١]، فهو لم يكن يؤمن بالبعث والحياة الآخرة، إنما مال لربط وجوده بما هو ماثل أمامه، ويقول شداد بن الأسود بن عبد شمس بن مالك[٤٢] في هذا المجال:

أيوعدني ابن كبشة أنْ سنحيا وكيف حياة أصداء وهام؟

أيعجز أن يرد الموت عني وينشرني إذا بليت عظامي

ألا من مُبلغ الرحمن عنّي بأني تارك شهرَ الصيام

فقُل الله يمنعني شرابي وقل الله يمنعني طعامي

ولكن هذا لا يعني إنه لم يكن لديه نظرة حول ذاته بعد الموت، وهنا سنقف قليلاً لتحليل مصطلحين مفتاحيين توضح أبعاد وطريقة تفكيره.

د / E - النفس والجسد

يتألف الإنسان بالنسبة إلى الجاهلي من جسدٍ ونفس، والأول للإنسان، ولا يقال لغير الإنسان جسد من خلق الأرض. وكلّ خلق لا يأكل ولا يشرب من نحو الملائكة والجن مما يعقِل فهو جسد. وكان عجل بني إسرائيل جسداً لا يأكل ولا يشرب ويصيح، والجسد: الدم نفسه. والجسد: اليابس[43]، وهذه الرؤية تشي بأنّ العربي نظر إلى الجسد من خلفية ما وُضع فيه من الخير، الذي يجعله متميِّزاً عن باقي الكائنات، وسبب ذلك هو الداخل فيه من نفس ودم، لذلك عندما يموت الإنسان يتحول إلى يابس.

أما النفس، فهي الروح الذي به حياة الجسد، وكل إنسان نفس حتى آدم عليه السلام، وهو يُطْلَقُ على الذكر والأنثى سواء. وكل شيء بعينه نفس. ورجل له نفس؛ أي: خلق وجلادة وسخاء. والنفس: التنفس؛ أي: خروج النسيم من الجوف. وشربت الماء بنفس، وثلاثة أنفاس. وكل مستراح منه نفس. وشيء نفيس: متنافس فيه. ونفست به علي نفسا ونفاسة:«ضننت». ونفس الشيء نفاسة، أي: صار نفيساً والنفاس: ولادة المرأة ، فإذا وضعت كانت نفساء حتى تطهر. ونفست فهي منفوسة، وغاية نفاسها: أربعون يوما[44] ويقول ابن منظور: «الدم النفس السائلة»[45]، من هذه التعريفات اللغوية نستطيع أن ندرك أن العربي تصور النفس قوام وجوده، وهي ليست أمراً ظاهراً للإنسان، إنما هي آتية من داخله، وهي المحددة لذاته. ولعلّه قد قارب بين الحياة والتنفس، ولاحظ أن الإنسان يموت في حال توقفه عن التنفس، وفي حال نزيف الدم، فبنى عليهما نظريته حول انقسام الإنسان إلى نفس تحدد الذاتية وجسد يابس ينقضي بانقضائها.

وكان لزاماً من هذا التفكير، أن تنقسم النفس طِبقاً للموارد التي تحفظ الجسد، من هنا، قالوا: إن الانسان ينقسم إلى الجسد وهو معروف بالاضافة إلى عنصرين آخرين: النفس العنصر الأول هي النفس التي توجد في الإنسان وعند موته تتحرك من خلال الأنف للخروج، من هنا تقول العرب: مات حتف

أنفه أي: «بلا ضرب ولا قتل، ويجمع على حتوف. ولا يقال: حتف فلان، ولا حتف نفسه»[٤٦]. والثاني يقبع في الدم، وهو عبارة عن روح نباتية، تستقر مع الميت في القبر، وهي تبقى ما بقيت الجثة، من هنا كتب الأب لامنس اليسوعي: «لذا يوضع الميت في قبره... ذراعه مطوية تحت قفاه وكأنها وسادة، مثلما كان يفعل في حياته قد اعتاد أن يفعل في حياته للاستراحة ليلاً...»[٤٧] وعندما تتحول الجثة إلى تراب، ترحل هذه الروح، وتتحول إلى بوم- ولعلّ هذا الأمر هو الذي يدفع العامة إلى اعتبار البوم نذير شؤم، فهي عبارة عن أرواح أموات- وفي حال الموت العنيف، تخرج الروح مع الدم المراق، وتتنقل هائمة، وهي تصرخ: «اسقوني، اسقوني»، وتبقى هذه الروح هائمة حتى يؤخذ بثأرها، وفسر ابن سلام الهامة، فقال: «الهامة فإن العرب تقول: إن عظام الموتى تصير هامة فتطير، وقال أبو عمرو في الصفر مثل قول رؤبة، وقال في الهامة مثل قول أبي عبيدة إلا أنه قال: كانوا يقولون: يسمون ذلك الطائر الذي يخرج من هامة الميت إذا بلى الصدى، صدى قال أبو عبيدة: وجمعه أصداء»[٤٨].

وقد لخص المسعودي آراء العرب في الروح والجسد، فقال: «زعموا» أن النفس هي الدم لا غير، وأن الروح الهواء الذي في باطن جسم المرء منه نفسه؛ ولذلك سموا المرأة منه نفساء، لما يخرج منها من الدم، ومن أجل ذلك تنازع فقهاء الأمصار فيما له نفس سائلة إذا سقط في الماء هل ينجسه أم لا؟ قال تأبط شراً لخاله الشنفري الأكبر وقد سأله عن قتيل قتله، كيف كانت قصته؟ فقال: ألجمته عضباً، فسالت نفسه سكباً. وقالوا: إن الميت لا ينبعث منه الدم، ولا يوجد فيه بدأ في حال الحياة، وطبيعته طبيعة الحياة والنماء مع الحرارة والرطوبة، لأن كلّ حيٍّ فيه حرارة ورطوبة، فإذا مات بقي اليبس والبرد ونفيت الحرارة»[٤٩].

د / ٥- نظريات أخرى عن الجسد والروح

وآمن بعض العرب بمبدأ التقمص وعودة الروح مرة ثانية إلى الأرض لتكمل مسيرتها السابقة، بينما ذهب البعض إلى القول بالمسخ، وينقل جواد علي: «وهو تحول صورة إنسان إلى صورة أخرى أقبح أو حيوان. كأن يصير إنسان قرداً، أو حيواناً آخر، أو إلى شيء جماد. ومن ذلك ما يراه أهل الأخبار عن «اللات»، من أنّه كان رجلاً يلت السويق عند صخرة بالطائف، فلما مات قال لهم : «عمرو بن لحي»، إنه لم يمت، ولكنّه دخل الصخرة ثم أمرهم بعبادتها وبنى بيتاً عليها

يسمى اللات. وما رووه أيضاً عن «أساف» و «نائلة». من أنهما كانا رجلاً وامرأة، عملا عملا قبيحاً في الكعبة فمسخا حجرين»[٥٠]

د / ٦- الطقوس المرافقة

ركز العرب على إظهار معالم التضامن الاجتماعي في نعي الميت، فكان يتم نعيه، فيركب راكب فرساً، ويجعل يسير في الناس ويقول نعاه فلانا، ويظهر خيره:

أقـولُ لَمّا أتـاني الـناعِيـانِ بـِـهِ   لا يَبْعَدِ الرُمحُ ذو النَصلَينِ والرَجُلُ

رُمحٌ لَنا كانَ لم يُفلَل نَـنُوءُ بِـهِ   تـوفى بِهِ الحَـربُ والعَزّاءُ والجُـلَلُ

والغرض من النعي الإعلام لينهض الناس بالواجب عليهم نحو هذه المصيبة ولتعزية أهل الميت[٥١]. وعندما يجتمع القوم، يقوم أهلُ الميت بتغسيله، قال الأفوه الأودي:

ألا عَـلِّلانــي واعلما أنَّـني غَــرَر   ومـا خِلتُ يُجديني الشفاقُ ولا الحذَرِ

وما خِلتُ تجديني أساتي وقد بدت   مَفـاصِلُ أوصالي وقد شَخَصَ البَصَر

وجـاء نساءُ الحيِّ من غير أمــرةٍ   زفـيفاً كما زُفَّت إلى العطن البـقــر

وجاؤوا بــماء بـــارِدٍ وبــغسلة   فيـا لــك من غُسـلٍ سيتـبعه عِــبَر

فــنائِحةٌ تبكي ولِلنَــوحِ دَرسَــةٌ   وأمــرٌ لهــا يـبدو وأمــرٌ لهــا يُســرُ

ومِــنْهُنَّ من شقّقَ الخمشُ وجهها   مُسـلِبَّةٌ قد مَـسَّ أحشـاءها الـعِـبَـر

فَــرَموا لـــه أثوابــهُ وتفجَّعوا   وَرَنّ مُــرِنَّــاتٌ وثار بــه الـنَـفــر[٥٢]

وهذه القصيدة، تظهر بعض الطقوس الجنائزية، والتي كانت تختص بها النساء، مثل النوح، وتقطيع الثياب، والضرب على الوجه.

ولكن العربي، لم يكتف بذلك، بل كانوا يعطرون الجثة بالطيب، ثم يقومون بتكفينها، وكلما كان الميت زعيماً لقبيلته كان الكفن أغلى. بعد ذلك يحمل في سرير، ويذهب به إلى القبر، حيث يتم دفنه، يقول عنترة العبسي:

بـالله ما بـالُ الأحِـبَّةِ أعـرضَتْ عـنّا ورَامت بالفِراقِ صُدودَها

رضيَت مُصاحَبَةَ البِلى واستوطَنَت بعد البُيوتِ قُبورهَا ولُحودَهـا

وكان يوضع على القبر مجموعة من الحجارة لتدل على وجود ميت، وإذا كان من الفاعلين في المجتمع، بنوا على قبره قبة أو بيتاً أو بناءً مشرفاً، يقول الشاعر:

سَـألتُ الـحَيَّ أين دَفَنتـُموه فقالوا لي بِسفح الحَيِّ دارُ

فَسِرتُ إليه من بلدي حَثيثاً وطـارَ النومُ وامتنـع الـقرارُ

وحـادت ناقتي عن ظل قبر ثـوى فيه المكـارمُ والفُخـارُ

وهذا القبر كان يحاط بحرم، لا يجوز التقرب منه ورُوري أنه كان يسقى الخمر، قال نصر بن غالب:

أصب على قبريكما من مدامة قالا تذوقاها ترو ثراكما

قال حاتم الطائي يوصي امرأته بنضح الخمر على قبره:

أماوِيّ إما مت فاسعي بنطفة من الخمر ريا فانضحن بها قبري

وكانت العرب تحب نزول المطر على القبور، لما يتركه المطر من مظاهر تدل على الحاية وتعطي النضارة للطبيعة، ويقول المهلهل في رثاء أخيه كليب:

أجبني يا كـليب خلالـك ذم لقـد فجعت بفارسها نزار

سقاك الغيث أنك كنت غيثا ويـسرا حـين يلتمس اليسار

وكانوا يعقرون على قبر العظيم أو السيد الشريف الخليل أو النوق وينضحون القبر بدمائها. ولعل ذلك يعود إلى رغبتهم في تكريم الميت واظهار فضله على الناس في حياته، أو يعود إلى رغبتهم في تقوية الطاقة الروحية للميت في قبره، أو لإبعاد الأرواح الشريرة عنه.

هـ-الموت في بلاد فارس

المجتمع الفارسي مجتمع مؤمنٌ بطبيعته؛ لذلك كان الدين فاعلاً فيه في كل مرحلةٍ من مراحله التاريخية. من هنا، فهو ينظم العالم طبقاً لرؤية متكاملة تعتمدُ الدين أساساً، وهذا الامر دفعهم إلى نظام عقائدي حول الموت، يتميز بالتماسك.

هـ١- الديانة المثرية

تبدأ قصة الخلق عند زورفان الذي بقي ألف سنة يقدم الأضاحي، لكي يولد له ولدٌ صالحٌ خيِّر، عند ذلك حَمِلَ بكلٍّ من أهرمان وأهورامزدا، فأقسم أن الذي يولد أولاً سيحكم العالم، فمزق أهرمن الرحم، وتقدم إلى أبيه، وقال: إنّني ابنك أهورامزدا، لكن زورفان أنكره؛ لأنه كان ينتمي إلى عالم الظلام ويفوح بالرائحة الكريهة، ويحب الأذى، وبينما كان يتكلم انتصب أهورامزدا طيب الرائحة، فاقترب أهرمان من أبيه وذكره بيمينه، فقال له لقد جعلتك ملكاً تسعة آلاف سنة، وجعلت أهورامزدا فوقك، وبعد ذلك يملك أهورامزدا، ويأتمر كل شيء بإرادته[٥٣].

وهذه الرؤية، توضح لنا آلية في التفكير، تعتمد مبدأ الثنائية، فكل شيء مؤلف من هذه الثنائية فالإنسان طيب وشرير، لذلك عليه أن يقوم بمراقبة ذاته، لتأتي متوافقة مع الإرادة الطيبة، وهذا الأمر سيدفع الى سلوك طريق تطهير النفس عبر جملة من التصرفات والأعمال. من هنا، تصبح تصرفات الإنسان هي التي تحدد مصيره، وعلى هذا الأساس تحدث التراث الديني للميثرية عن عالمين عالم الجنة والنار، ويتحدث نص بهلوي عن حساب الموتى، فيقول: تجلس الروح ثلاثة أيام وثلاث ليال جانب الجسد، وفي فجر اليوم الرابع تصل الروح إلى البرزخ الرفيعِ المخيف -جسر تشيفات-؛ حيث يتحتم أن يذهب كل إنسان تُنْقَذُ روحه، وكلِ إنسان تلعن روحه... وسوف تخضع الحاجات لوزن أعماله على يد «راشن» وحين تمضي روح المستنفذ على هذا البرزخ إذا يعرض هذا البرزخ يبدو كأنه عرض فرسخ، وتأتي أعماله الصالحة للقائه في هيئة فتاة أجمل وأنصع من أي فتاة في الأرض، ثم إذا هي بخطوته الأولى يبلغ السماء بالأفكار الطيبة، وبالثانية بالكلمات الطيبة، وبالثالثة بالأعمال الطيبة، وبخطوته الرابعة

يصل الى النور اللانهائي الذي هو النعيم كله.. ويسكن إلى الأبد مع الآلهة الروحانيين في النعيم إلى غير نهاية.. أما في حالة روح الملعون، فإن جسده بعد ثلاثة أيام وثلاث ليال يحمل ويجر إلى جسر «تشيفات» على يد مارد، ومن ثم إلى الجحيم، وتتلقاه فتاة ليس فيها شبه فتاة، فيمر في جهنمات ثلاث، وهي الأفكار الشريرة والكلمات الشريرة، والأفعال الشريرة وينتهي بخطوته الرابعة إلى حضرة أهرمن والمردة الأخرى»[٥٤].

هـ-٢ الديانة الزردشتية

لم تتخلص الزرداشتية بشكل كامل من الديانة الميثرية، ولكنّها وضعت أهورامزدا في موقع متقدم، فهو الإله الخالق للسماوات والأرض، وهو الأول الآخر، ومع أنه هو الراعي لكل شيء خَيِّر إلا أنه لا يتدخل في حياة الإنسان فروحه تقيم الحياة وتنظمها وتخلق، ولكن الإنسان هو الذي يختار، فأما أن ينجاز إلى الخير أو ينحاز غلى القوة المضادة والمتمثلة بالروح الشريرة.[٥٥]

وانطلاقاً من هذه الرؤية، نظمت الزرادشتية الحياة على أسس أخلاقية، ودعت الإنسان إلى الاهتمام بكل أمر يؤدي إلى نتائج إيجابية، لذلك، رفضت كلَّ رؤية تدعو غلى الانسحاب من العالم. من هنا ، كان الزهد خطيئة كبرى، مثله مثل الانغماس في الشهوات، وعلى الرجال واجب ديني يفرض عليهم أن تكون لهم زوجة وأولاد، حتى يزيدوا من أتباع ديانة الخير، وليكونوا من المؤمنين بالأفعال المقدسة... كذلك حرث الأرض وفلاحتها ورعي الماشية...

ولما كانت الصحة هبة الله، فإن على جميع البشر العناية بها...

هذا ويؤمن الزرادشتية بأن الإنسان يتألف من عنصرين في هذا العالم الأرضي، كما أنه في يوم الدينونية سيتألف من عنصرين، أحدهما روحي والاخر جسدي مع فارق أن الجسد في الحياة الأخرى بعيد عن الجسد الأرضي، الذي يتأثر بالعناصر الثلاث: الماء، التراب، والنار، وطبقاً إلى اليوندهيس القديم: « فإن الروح، يوم النشور، تطالب بجسدها الأصلي، بعيداً عن وصاية العناصر الثلاثة...[٥٦]

وذكرى الميت عند الزرداشيين، لا تنقضي بموته، إنما تعود بشكل متكرر

إلى الأرض الواقعة تحت القمر، مرة في كل عام، لذلك تجتمع العائلة في أحسن غرفة في المنزل في مكان ما منعزل، مفعم بأريج الزهور، والروائح العابقة، والفواكه، وينشد الكهنة وأفراد الأسرة، -وسط الزخرفة واللآلئ-، ترانيم مجد الرب(٥٧) تجدر الإشارة إلى أن الزردشتية تتفق مع الميثرية في موضوع الصراط الذي تقطعه الروح.

هـ -٣ طريقة الدفن

لما كانت الطبيعة مقدسة في طبيعتها بسبب خلق أهورامزدا، كان لا بد للقداسة من أن تنتقل للعناصر التي كُوِّنت منها. من هنا، دعى الزرادشتيون إلى عدم دفن الميت في التراب أو حرقه أو رميه في البحر؛ لأن كلّ عمل من هذه الأعمال سيؤدي إلى تلويث عنصر من العناصر المقدسة، لذلك قاموا بصناعة وتشيد أبراج توضع عليها الجثة تسمى «ابراج الصمت»، وبعد فترة عندما تأكل الكواسر والحيوانات منها، يعمل إلى نقل العظام إلى غرفة خاصة أو يتم حرقه.

و / ١- الموت عند الهندوسية

الهندي الذي عاش في قارة واسعة، وفي عالم متنوع عَمِلَ على التفكر في نقطة تجمعه، فكانت فكرة التوحد بالبراهمن، الذي يمثل الإله الأعلى، الذي خلق العالم نتيجة عدم إدراكه، فكان الخلق في دورات تسعى للإتحاد به(٥٨). وقد سمي هذا النظام في الهندوسية بالكرما، وهي: «كلمة سنسكريتية معناها الحرفي «الفعل» ومفاده أن هذه الحياة حلقة في سلسلة حيوات يحياها المرء يحددها فعله في الحياة السابقة، ويتضمن المصطلح «الجزاء والتناسخ»(٥٩)، ولكن الروح لا تنتقل مباشرة من جسد إلى آخر، فهي تذهب أيضاً إلى أرض الأجداد؛ حيث تبقى على علاقة مع العائلة التي كانت تنتمي إليها، وهناك تلقى المصير الذي تستحقه، ويقول سعفان: «وإذا تخلصت الروح من الجسم، وكانت تستحق بعملها الصعود إلى الملأ الأعلى، فقد أراحت واستراحت، وإلا حلّت في جسم آخر(٦٠) بعد سنة، حيث يتم إعداد طبق السبندنكراما التي تجعل الميت يتناول الأرز مع أسلافه وأسلافهم، وهم يعتقدون أن الروح تكتسب بذلك بدناً رقيقاً يمكنها من القيام برحلة في عالم الآباء أو الولادة الجديدة.

وهنا لا بد من التنبه إلى أن الطقوس الجنائزية تلعب دوراً هاماً في راحة الميت واستقراره عند الهندوش، فكل طقس خاطئ يؤدي إلى ضياع الروح، وعدم استقرارها. من هنا، جرى وضع مراسيم معينة تؤدي إلى نجاحها.

و / ٢- المراسم الجنائزية

تُحمل الجثة بعد الوفاة بقليل إلى أرض المحرقة، في موكب من الأقارب، يتقدمه الابن الأكبر الذي يسير على رأس المحزونين، وعند الوصول يتم تناول النار من التنور الذي يحتوي النار المقدسة، والتي يقول الهندوس بأنها لم تتطفئ منذ أشعلت، فيتناول الابن الأكبر النار، ويطوف حول الجثة في اتجاه معاكس لعقارب الساعة الذي يبشر بالسعادة، فيدور خمس دورات ثم يشعل النار فيها، وبعد ذلك يغتسلون ويعودون إلى البيت، في موكب يتقدمه الابن الأصغر، وفي اليوم الثالث من حرق الجثة تُلقى العظام في النهر، ويفضل أن يكون نهر الغانج، حيث لا يزال يوجد على ضفتيه أدراج الجوط، وهو درج يهبط عليه الناس إلى النهر.

بعد ذلك تسكب الماء يومياً لمدة عشر أيام، وتقدم القرابين المؤلفة من كرات الأرز وقوارير اللبن للمرحوم.

ويلاحظ الناظر إلى هذه الديانة، مركزية نهر الغانج الذي يماثل حضور النيل بالنسبة، إلى المصريين، فإذا كان الأول هو مجدِّد الحياة والمنبئ بالبعث، فالثاني يمثل العقيدة الهندوسية ونظام الكرما أفضل تمثيل، فالنهر هو عبارة عن حياة الإنسان التي لا تعتبر مفصولة عن حياة البحر، ولكنها تجري بشكل دائم للعودة إليه والاتحاد به. فالبحر هو التمثيل الحقيقي لبراهمن التي تمتد شرايينه في أرض الهند، من هنا، نستطيع أن نفهم تعلق الهندوس بالأمكنة، لأنها تجليات لحلول الروح المطلقة.

ز- الموت عند اليونان

مرت علاقة اليونانيين بالموت في مراحل متعددة بدأت بمرحلة ميثولوجية، تربط مصير الميت بعلاقته مع عالم الأحياء، وهي مشابهة لما كان سائداً في الديانات الأخرى، ولكن هذه المرحلة سرعان ما تحولت عند انتقال العقل اليوناني إلى المرحلة الفلسفية، فبدأ للتنظير للموت طبقاً للتوجهات الفلسفية التي

تحكم الفيلسوف، وهنا نجد ثلاث اتجاهات مركزية:

المدرسة الأولى هي المدرسة الأبيقورية: المؤسس الأول لها هو الفيلسوف اليوناني «أبيقور» الذي ولد نحو (٣١٤ ق.م) وشدد على البعد الأخلاقي للموت، واعتبر أن النفس ليست أكثر من مجموع ذرات مادية تجتمع وتفترق بالحركة. وبالتالي، فإن «الموت» عنده ليس أكثر من حركة هذه الذرات: «حين يحل الموت تفقد ذرات النفس تماسكها مع الجسم وتتبعثر، فاقدة الإحساس بنفسها». وعلى هذا النحو يثبت أبيقور: «أن الخوف من الموت أمر يتنافى مع العقل، لأن الموت نفسه ليس شيئاً يمكننا أن تجربه». وأبيقور في سخريته من عالم الآلهة ومقدراتها ولا سيما على الشر تصور التالي: «فقد نأى بالآلهة بعيداً عن البشر، وجعل لهم مكاناً في الفراغات التي تفصل بين العوالم». وبالتالي عطل عمل الآلهة وعلاقتها بالكون والإنسان نفيها غلى الخلاء الذي يعتبره أبيقور أصلاً هو العدم. فوجود الآلهة في العدم يعني موت الآلهة من حيث القدرة. فهم يرون العالم على النحو التالي: ان العالم شرير فهو يكتنفه الشر كما الخير. وإذا كان الإله موجوداً، وله مهمة، فمهمته القضاء على البشر. ولكن الشر موجود. وعلى الإنسان أن لا يخاف من الموت إذا كان لا يعرف متى سيموت.[٦١]

المدرسة الثانية هي المدرسة الأورفية: التي انطلقت من جذور شرقية، ويعبر ممثلها الأساسي زينون الرواقي وتنطلق نظرته إلى الموت من رؤية خاصة، السوري في القرن الرابع (٤-ق.م) فالله عنده قوة كاملة. يحيى جزء منه داخل الكائن البشري فالإنسان في تكوينه المادي مجرد جزء هش من الإنسان مقابل الروح» إننا جزء من الطبيقة وسنعود لننحل فيها بعد الموت»: اما الروح التي هي من الله في الماهية، فهي «حرارة نارية».

خلاصة

يبقى الموت مدخلاً لفهم الحياة، والذي لا يمتلك رؤية له لا يمكنه أن ينظر إلى المستقبل، فهو يغلب رؤية أحادية تنطلق من معاش ولكنها لا تستقر على حقيقة، فالحياة والموت جوهرا وجودِ الإنسان، ولا يمكن مقاربة أحدهما بمعزل عن الآخر، فالمؤمن الملتزم ينظر إلى الحياة من منطلق موضوعي يتعلق بمعتقده، فينظر إلى الحياة كتجربة موصلة إلى العالم الآخر؛ لذلك تصبح الحياة ظلالاً

لحياة حقيقية، بينما العابث ينظر إلى الموت كعدم فيعدم حياته.

وإذا كان الموت في حياة الفرد يمتلك هذه الفاعلية فهو في حياة الجماعة وفي الحضارات، تلعب نفس الدور، فهو المجال الأكثر حيوية في الحضارة فمن خلاله، يتحدد طريقة فهم الإنسان والعالم، فجاءت النظرة للموت مساوية لنظرة الإنسان للحياة والكون، للماضي والمستقبل.

الهوامش

(١) الجرجاني، علي بن محمد الشريف: «التعريفات» طبعة جديدة، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥، صص٢٥٥-٢٥٦.

(٢) سليم، شاكر مصطفى: « قاموس الأنثروبولوجيا»، ط١، جامعة الكويت، الكويت، ١٩٨١، ص٢٤٤.

(٣) إله الحكمة والتعويذات وسيد الأبزو التي تصورها الإنسان على شكل محيطات المياه العذبة في جوف الأرض، وبذلك يكون إله الخير والعذوبة ومانح الخصب ومفجر الينابيع (را: انزلرد، بوب، رولينغ، قاموس الآلهة والأساطير» مكتبة سمر. حلب، ص٦٤).

(٤) أنو أو الإله بعامة، هو الإله الرئيس في مجمع الآلهة السومري، وهو يعيش في السماء، ويقابله كي(را: قاموس الآلهة، ص٥٢).

(٥) من آلهة الخصب في السومرية، وهو مجدد الفصول وباعث الحياة بعد موتها، يصور كحارس للإله «آنو» عند بوابة السماء.

(٦) اسم إله سومري من آلهة العالم السفلي، ويلقب في المدائح الإلهية بخادم الأرض الواسعة، وهو حارس البوابة الإله «أنو» ويرمز إليه بالثعبان ذو القرون، لذا يعتقد أنه كان إلهاً من آلهة الشفاء وخاصة أن اسم والده يعني السيد الطبيب «نينازو» ويصور في السماء على شكل ثعبان بسبعة رؤوس.

(٧) فرنكفورت، هنري : «ما قبل الفلسفة»، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، دار الحياة، بغداد، ١٩٦٠، ص٢٩٤.

(٨) علي، فاضل عبد الواحد: «ملحمة جلجامش» مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد السادس عشر، يونيو١٩٨٥، ص٤٤.

(٩) نوح السومري الذي كافأته الآلهة بالخلود لأنه أنقذ الجنس البشري.

(١٠) علي، فاضل عبد الواحد، «جلجامش»، م‌س، ص٤٥

(١١) هي من الآلهة السومرية ويعني اسمها سيدة السماء، وهي إلهة الحب والحياة الجنسية، وإلهة الحرب والنزعة القتالية المدمرة.

(١٢) السواح، فراس: «مغامرة العقل الأولى»، ط١١، دار علاء الدين، دمشق، صص٢٨٧-٢٨٩.

(١٣) حنون، نائل: «عقائد الحياة والخصب»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص٧٩.

(١٤) عناة اسم إلهة سامية عُرفت بدورها الكبير، ووصلت عبادتها إلى مصر، ولعلّ اسمها يدل على العناية، را: قاموس الآلهة والأساطير مادة موت.

(١٥) مازيل، جون: «الحضارة الفينيقية»، ط١، ترجمة ريا الخش، دار الحوار، سوريا اللاذقية، ١٩٩٨، ص٣٤.

(١٦) را: أبو عساف، علي: «آثار الممالك القديمة في سورية»، وزارة الثقافة، ١٩٨٨.

(١٧) را: مجلة الحوليات الأثرية السورية، مجلد ٣٤ عام ١٩٨٣.

(١٨) را: بارو، أندريه: « ماري»، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٧٩.

(١٩) حنون، م.س، ص٨٣.

(٢٠) م.ن، ن.م.

(٢١) را: توكاريف، سيرغي، «الأديان في تاريخ الشعوب»، ترجمة أحمد فاضل، دار الأهالي، دمشق، ١٩٩٨، ص٣٢٤.

(٢٢) أبو زهرة، محمد: «مقارنة الأديان» الأديان القديمة» دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٥، ص١٧.

(٢٣) دلّو، برهان الدين:« حضارة مصر والعراق»، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٩، ص١٨٣.

(٢٤) إمام، إمام عبد الفتاح: «معجم ديانات وأساطير العالم»، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص٧٦.

(٢٥) را: دلّو: « مصر...»، م.س، ص١٨٤.

(٢٦) في المدن الواقعة على الضفة التي فيها الجبانة، لا حاجة إلى استعمال القوارب. أمّا بقية الطقوس فهي نفسها، كما سبق.

(٢٧) الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد: «كتاب العين»، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الهجرة، قم، ج٨، ص١٤٠.

(٢٨) م.ن، ج١، ص٢٦٦.

(٢٩) سعدى بنت الشمردل الجهينية: شاعرة جاهلية من بني جهينة، اختلف في اسمها فقيل هي سلمى بنت مخدعة، وقيل سعدى بنت الشمردل، لها شعراً في رثاء أخيها (أسعد بن مجدعة الهذلي ، حينما قتلته بهز من بني سُليم بن منصور. وهو على الأغلب أخوها لأمها).

(٣٠) را: الأصمعي: «الأصمعيات»، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة.

(٣١) عبدة بن يزيد، الطبيب بن عمرو بن علي، من تميم. شاعر فحل، من مخضرمي الجاهلية والإسلام. كان أسود اللون شجاعاً شهد الفتوح وقتال الفرس مع المثنىّ بن حارثة والنعمان بن مقرن بالمدائن وغيرها وكانت له في ذلك آثار مشهودة، وله فيها شعر.

(٣٢) را: منتهى المطلب من أشعار العرب، ط١، تحقيق: محمد نبيل الطريفي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٦.

(٣٣) ربيع بن مالك بن ربيعة بن عوف السعدي، أبو يزيد، من بني أنف الناقة من تميم. شاعر فحل، من مخضرمي الجاهلية والإسلام هاجر إلى البصرة وعمّر طويلاً ومات في خلافة عمر أو عثمان رضي الله عنهما. قال الجمحي في كتابه طبقات فحول الشعراء: لَهُ شعر كثير جيّد هجا به الزبرقان وغيره، وكان يمدح بني قريع ويذكر أيام بني سعد قبيلته. وقال الفيروز آبادي: المُخَبَّل ثلاثة: ثمالي، وقريعي، وسعدي.

(٣٤) را: : «منتهى المطلب من أشعار العرب»، ط١، تحقيق محمد نبيل الطريفي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٦.

(٣٥) طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد، أبو عمرو، البكري الوائلي. شاعر جاهلي من الطبقة الأولى، كان هجاءاً غير فاحش القول، تفيض الحكمة على لسانه في أكثر شعره، ولد في بادية البحرين وتنقل في بقاع نجد. اتصل بالملك عمرو بن هند فجعله في ندمائه، ثم أرسله بكتاب إلى المكعبر عامله على البحرين وعُمان يأمره فيه بقتله، لأبيات بلغ الملك أن طرفة هجاه بها، فقتله المكعبر شاباً سنة ٦٠ق.هـ.

(٣٦) را: شرح ديوان الحماسة، لجنة التأليف والنشر، ١٩٦٧.

(٣٧) عدي بن الرعلاء الغساني. شاعر جاهلي اشتهر بنسبه إلى أمه، وضاع اسم أبيه.

(٣٨) را: الأصمعي: « الأصمعيات»، تحقيق: أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة.

(٣٩) سورة الأنعام: الآية ٢٩.

(٤٠) سورة الأنعام: الآية ١٠٩.

(٤١) سورة الأنعام: الآية ٧.

(٤٢) الأسود بن يعفر النهشلي الدارمي التميمي، أبو نهشل. شاعر جاهلي، من سادات تميم، من أهل العراق، كان فصيحاً جواداً، نادم النعمان بن المنذر، ولما أسن كفّ بصره، وتوفي سنة ٤٩ق.هـ.

(٤٣) الفراهيدي: «العين»م.س، ج٦ص٤٧.

(٤٤) الفراهيدي: «العين»، م.س، ج٧، ص٢٧٠.

(٤٥) ابن منظور: «لسان العرب» تحقيق علي شيري، مركز إحياء التراث العربي، بيروت، مادة نفس.

(٤٦) الفراهيدي: «العين»، م.س، ج٣ص١٩٣.

(47) Lammens,H:» L Arabie occidentale avant l Hegrirem, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1929, p203.

(٤٨) ابن سلام: « شرح غريب الحديث»، ج١، ص٢٦.

(٤٩) المسعودي: «مروج الذهب»، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٨، ج٢، ص١٢٢.

(٥٠) علي، جواد: «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط ٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣، ج٦، ص ١٤٣.

(٥١) ر ا: أبو الفرج الأصفهاني: «كتاب الأغاني»، تحقيق لجنة من الأدباء بإشراف إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.

(٥٢) هذه الأبيات للأفوه الأودي بن عمرو بن مالك، أبو ربيعة، من بني أود، من مذحج. شاعر يماني جاهلي لقب بالأفوه لأنه كانه غليظ الشفتين ظاهر الأسنان. كان سيد قومه وقائدهم في حروبهم وهو أحد الحكماء والشعراء في عصره، وقد ورد الشعر في كتاب الأغاني.

(٥٣) ر ا: كامل سعفان: «معتقدات أسيوية»، الندى، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٩٨.

(٥٤) صموئيل كريمر: «أساطير العالم القديم» الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ٣١٥/١٣١٢.

(٥٥) ر ا: كامل سعفان: «معتقدات أسيوية»، م. س، ص ٩٨.

(٥٦) س. ا. كاباديا: « تعاليم زرداشت»، ترجمة وتعليق: خالد جعفر. فصلت للدراسات والترجمة ١٩٩٩، ص ٦٤.

(٥٧) م.ن، ص ٦٥.

(٥٨) ر ا: سيرغي تور كايف الأديان» م.س.

(٥٩) إمام عبد الفتاح إمام. معجم ديانات وأساطير العالم، مادة كارما.

(٦٠) سفعان: «معتقدات» ، م.س، ص١٧٨.

(٦١) حسن، محمد سليمان، «فلسفة الموت عند اليونان»، مجلة الموقف الأدبي، دمشق.

تأملات فلسفية في ظاهرة الموت

لوبر ستيفن

تعريب: طارق عسيلي

ويبقى الموت مصدر القلق الأهم الذي يشغل الإنسان، فلماذا يخشى الإنسان الموت؟ هل هو مؤذ له؟ ومتى يؤذيه إن كان كذلك؟ هل يؤذي قبل وقوعه؟ أم بعده؟ أم لحظة وقوعه أليس الموت لحظة تعطل الإحساس بالألم والأذى؟ أم هو بداية الانفتاح على لون آخر من الإحساس والشعور؟ هذه الاسئلة هي مدار البحث والنقاش في هذه المقالة المعربة عن موسوعة: «Stanford» الفلسفية.

سنناقش في ما يأتي ستة موضوعات أثارت جدلاً واسعاً حول فهم الموت:

أوّلاً: ما هو الموت؟ نحن نعرف أن الناس يموتون عندما تنقضي حياتهم، فما معنى انقضاء الحياة؟

ثانياً: ما هي التحدِّيات التي تواجه ما يُعرَف بـ «فرضيّة الأذى»؛ أي دعوى أن الموت يمكن أن يؤذي الذي يموت، وما هي التحدِّيات التي تواجه فرضيّة أذى ما بعد الموت التي تؤكِّد أنّ ما يحصل بعد موت المرء يستمرُّ بإيذائه؟

من التحدِّيات التي تواجه الفرضيّتين:

١- **حجَّة التساوق:** من غير المعقول اعتبار أنّ الموت مسيء لنا؛ لأنّنا لا نعتقد أنّ العدم السابق لولادتنا مسيء لنا، وعندما نقارن هذه المرحلة من العدم بالموت نجد أنّ بين المرحلتين تشابها تامّا وتساوقا كاملاً.

٢- **لغز التوقيت:** هو تحدٍّ ثلاثي الأبعاد، إذ يمكن للموت أو لأحداث ما بعد الموت أن تؤذي من يموتون فقط في حال، وجود موضوع للأذى، وأذى يتعرَّض له الموضوع، وزمن يحلُّ فيه الأذى بالموضوع، إذاً متى يحلُّ الأذى؟ المفترض أن يكون إمَّا قبل حلول الموت أو بعده، لكن لا يبدو أنّ أيّاً من الاحتمالين مقنع. ففي الأوّل هناك موضوع واضح يتعرّض للأذى؛ لكنّنا لا نستطيع معرفة طبيعة الأذى الذي يتعرّض له هذا الموضوع، بالإضافة الى صعوبة معرفة كيف يمكن لحادثة أن تؤثِّر فينا قبل حصولها.

بالنسبة للخيار الثاني، من الصعب معرفة ماهية موضوع أذى ما بعد الموت، لو سلمنا أنّنا لا نكون موجودين (كأشخاص) بعد الموت، يصعب معرفة ماهيّة الأذى الذي يمكن أن يصيب شخصاً غير موجود.

٣- أخيراً، تشير حجَّة الحصانة إلى أنّ فرضيّة «أذى ما بعد الموت» كاذبةٌ؛ لأنّ الموت يتركنا محصَّنين من أذىً إضافي. ترتبط إحدى صيغ هذه الحجَّة بنظريّة Derek Parfit التي تؤكِّد أنّ تحقيق رغبات الماضي - الرغبات التي لم تعُد موجودة- لم تَعُدْ تؤثِّر في سعادتنا. انطلاقاً من ادّعاء Parfit يمكن استنتاج معقوليّة القول: إنّ أحداث ما بعد الموت لا يمكن أن تؤذينا، لأنّ الموت

لا يخلف إلا رغبات ماضية.

ثالثاً: كيف يمكن ردّ الاعتراضات التي تواجه فرضيّة الأذى؟ لا سيَّما أنّ الأمر يحتاج إلى حلّ مسائل أخرى من بينها لغز التوقيت. وقد يحتجّ المرء بأنّ جزءًا من الأذى الذي يكون الموت مسؤولاً عنه يحلّ في الوقت الذي يحصل فيه الموت؛ لكن لا يعقل أن نقول: إنّ أذى أحداث ما بعد الموت يحلّ عندما تحصل تلك الأحداث. الأفضل أن نقول: إنّه يحصل عندما يكون ضحاياه أحياءً.

رابعاً: لو سلّمنا أنَّ فرضيَّة الأذى صحيحة، تنشأ جدليّة تتعلّق بالطبيعة الخاصّة للخطر الذي يشكّله الموت وأحداث ما بعد الموت، وما إذا أمكن اعتبار هذا الأذى سوء حظ. المفترض أن هذه الأحداث تؤذينا جزئيّاً على الأقلّ من خلال حيلولتها دون حصولنا على بعض الخير، لكنّنا لا نتأذّى دائماً بمسائل تعيق وصولَنا إلى الخير. فحرماني من قدرات سوبرمان يمنعني من القفز فوق الأبنية العالية بقفزة واحدة، لكن من السذاجة بمكان القول: إنّني أوذيتُ بسبب حرماني من القدرات الخارقة. ولتقريب الفكرة يمكننا القول: إنّ أمراً مّا يؤذيني إذا أدّى حصولُه إلى فقدان بعض الخير الذي كان يمكن أن أحصل عليه، لكنّ هناك اعتراضات كثيرة على هذا المعيار.

خامساً: يتعلّق الجدال الخامس بحالات الموت، هل هي محنٌ كلّها أو بعضها فقط؟ وهذا ما أثار جدلاً خاصاً بين T. Nagel الذي قال: إنّ الموت شرٌّ دائماً؛ لأنّ الحياة المستمرّة تسهّل الوصول إلى الخيرات، ورأى برنارد ويليامز Bernard Williams: رغم أن الموت محنة، فإنّ انقضاء الأجل أمر جيّد؛ لأنّنا لا نستطيع أن نبقى كما نحن ونبقى أحياء إلى الأبد بكلّ معنى الكلمة.

سادساً: تتعلّق الحجّة الأخيرة، بإمكان التقليل من الأذى والخطر الذي يرافق الموت، الأمر الذي يمكن أن يحصل من خلال ضبط مفهومنا للعيش الهانئ، ومن خلال تغيير مواقفنا. وهنا، لا بدّ من توضيح أنّ الإفراط في جهود من هذا النوع قد يرتدّ علينا سلباً.

١- ما هو الموت؟

يلفّ الغموض كلمة «موت». فانتهاء الحياة شيء، وشرط اعتبار الحياة منتهية شيء آخر. قد تدلّ كلمة «موت» على الأمرين، لكنّ عبارة «انتهاء الحياة»

تنطوي على شيء من إبهام. فبالاحتضار تخمد حياتنا تدريجيّاً، وصولاً إلى الانتهاء في عمليّة تمتدّ لفترة من الزمن. هذا صحيح، إذ ينبغي أن يحصل الانتهاء الحقيقيّ للحياة قبل حصول الموت. وقد يدلّ اصطلاح «انتهاء الحياة»؛ أي «الموت» إمّا على العمليّة الكاملة، أو على جزئها الأخير بفقدان آخر أثر للحياة. هكذا يكون الموت حالة أو عمليّة انقراض أو حلقة أخيرة في العمليّة.

١-١- دوام الموت

يعدُّ «الموت» غامضاً لسببين على الأقلّ:

أولاً: لأنّ مفهوم الحياة ليس واضحاً بالكامل. فهب، مثلاً، أنّنا استطعنا اختراع آلة (HAL1.01) التي تحوز جميع الصفات النفسيَّة للشخص تقريباً، فهل يمكن أن تكون (HAL1.01) حيّة؟ ربّما، لكنّنا نحتار في تحديد مقومات الحياة، كما نحتار عندما نتحدَّث عن معنى انتهاء الحياة؛ أي الموت. (هل تموت (HAL1.01) إذا أوقفناها عن العمل؟).

ثانياً: في حال التمييز بين انتهاء دائم وانتهاء مؤقت للحياة، يكون الموت ملازماً للانتهاء الدائم للحياة. في التجارب الفكريَّة يمكن أن نتصوَّر فقداناً مؤقتاً للحياة، افرض مثلاً، أنّي كنت متجمِّداً، قد يروق لنا القول: إنّ حياتي توقّفت عندما كنت متجمّداً- أنا في حالة حياة مؤجّلة. أو تصوّر جهازاً مستقبليّاً يقلّصني إلى ذرّات منفصلة تخزَّن ثم تجمع كما كانت من قبل. سيقول بعضنا إنّني سأحيا - حياتي ستستمر - بعد إعادة التجميع. لكنّ الواضح تماماً أنّني لا أكون حيّا خلال الفترات التي تكون فيها ذرّاتي في المستودع. في حالات كهذه لا يستطيع حدسنا اللغوي أن يأتي بمفردات تعرّف «الموت»، فمن جهة يبدو قول: إنّني أموت عندما يكون جسدي مجمَّداً بالكامل أو عندما تكون ذرّاتي منفصلة قولاً صحيحاً؛ لأنّ عبارة «موت» تكون قابلة للانطباق عندما تتوقّف حياة المخلوق. ومن جهة ثانية، يبدو رفض القول إنّي متُّ صحيحاً؛ لأنّ حياتي استُعيدت، هكذا يكون الموت قابلاً للانطباق فقط عندما تنتهي حياة المخلوق تماماً، غير أنّنا عندما نسمح لحدسنا بالعمل يُحتمل أن نستنتج أنّ النهاية الدائمة للحياة تدلُّ بالضبط على ما نعنيه بـ «الموت». من هنا، فإنّنا سنتبنّى في ما يلي هذه المقاربة.

وفق بعض التقاليد الدينيّة، لا حاجة لأن تنتهي حياة الناس بشكل كامل عندما تتعطّل أجسامهم. من هنا، تتزاحم فكرتان حول كيفية استمرار الحياة:

الأولى: قد يكون موتنا الجسديّ مؤقتاً؛ لأنّ الله قد يبعث أجسادنا (وبالتالي إعادة حياتنا الذهنية من خلال ذلك).

الثانية: قد تستمرّ حياتنا بلا انقطاع، باعتبار أنّنا أرواح تبقى بعد موت الجسد.

يطبِّق أنصار الفكرة الأولى حول الحياة بعد الموت مفهوم «الموت» على تعطيل الجسد، وأحياناً يطبِّقه أنصار الفكرة الثانية على مفارقة الروح للجسد، إلا أنّ المجموعتين تعترفان أيضاً أنّ «الموت» ينطبق على الانقضاء الدائم للحياة.

١-٢- الموت والوجود

هل يمكن لمخلوق أن يستمرَّ في الوجود لبعض الوقت بعد انقضاء حياته؟ إنّنا نتحدَّث عادة عن «الحيوانات الميْتَة» و «النباتات الميْتَة»، وهذا يوحي باعتقادنا أنّ الحيوانات تستمرّ بوجودها كحيوانات بعد فقدانها للحياة، والفكرة الراجحة هي أنّ اعتبار حيوانٍ مّا الحيوانَ نفسَه، يبقى قائماً إذا بقي ما يكفي من مكوّناته الأصليّة في نفس الترتيب. وهذا الشرط يلازم الحيوانات لفترة بعد موتها (Mackie 1997).

هل يمكن أن يبقى وجود الناس لفترة بعد انتهاء حياتهم؟ قد يكون في عبارة «شخص» شيء من الغموض والحيرة عند استعمالها للدلالة على مخلوقات لها صفات سيكولوجيّة كالوعي بالذات، أو على كائنات حيَّة تفتقد لصفات كهذه. ولكي نتجنَّب الحيرة، سنستعمل عبارة «الشخص» بالمعنى الأوّل فحسب. كما يمكننا استعمال عبارة: «كائن بشري» للبشر الذين قد يكون أو قد لا يكون لهم صفات سيكولوجيّة.

والسؤال عن إمكان وجود أشخاص بعد انقضاء حياتهم، هو السؤال عن إمكان بقائهم كأشخاص بعد انقضاء حياتهم؛ إذ ربَّما أمكن أن نبقى لوقت قصير بعد الموت باعتبارنا حيوانات، على فرض أنّ الحيوانات تبقى كأجساد،

أو كجثث كما يرى بعض الباحثين (Feldman 1995 ، Mackie 1997)؛ لكن حتّى لو كان وجودنا بعد الموت كأجساد حيوانيّة ممكناً، فهذا لا يعني أنّنا قد نوجد بعد الموت كأشخاص. وعلى فرض أنّ «الشخصوية» تستلزم حيازة صفات سيكولوجيّة. وأنّ حيازة صفات كهذه، يستلزم أن نكون أحياء، فهذا يعني استمرارنا بالوجود كأشخاص بعد انقضاء حياتنا غير ممكن.

١-٣- الموت والشخصوية

ثمّة سبب وجيه للتمييز بين موت الشخص وبين موت الجسد، فقد يتوقّف وجود الأشخاص بينما تبقى أجسادهم. وقد يبقى الأشخاص أحياءً بعد فقدانهم لأجزاء عدّة من أجسامهم. أن نموت كأشخاص يعني زوال هويّتنا. من هنا، فإنّ مزيداً من التوضيح لمعنى موت الشخص يستدعي توضيحَ ما هو جوهر هويّة الشخص(Green and Winkler 1980) وكيف تتركّب الهويّة في بنية محدّدة، وما هي الأمور التي تساهم في انحلال تلك المركّبات. تلك مسألة معقّدة لن نتعمّق في بحثها، إلا أنّنا سنتحدّث عن نقطتين:

أولاً: أثبت بعض الباحثين من أمثال (Derek and Parfit 1914)، انطلاقاً من أعمال جون لوك (1689)، صدقَ الرأيِ القائل: إنّ الصفات السيكولوجيّة مثل الذكريات وسمات الشخصيّة التي تتغيَّر تدريجياً على مرِّ الزمن مركزيّة لهويّاتنا. ثمة فكرتان تتزاحمان القبول عندنا: الهويّة من حيث هي تواصل تستدعي أن يكون الوجود السيكولوجيّ غير قابل للتغيّر الملحوظ على مرِّ الزمن في حال بقاء المرء الشخصَ نفسَه. في حين أنّ الهويّة من حيث هي استمراريّة تسمح بقبول التغيُّر في خصائص الشخص طالما كانت هذه التغيُّرات تدريجيّة. وفقَ الفكرة الأولى يمكن أن نفقد هويّتنا تدريجياً، باعتبار أن الهويّة مسألة درجة؛ لأنّنا نحصل على صفاتنا السيكولوجيّة بدرجات متفاوتة. أمّا وِفقَ الفكرة الثانية، فالهويّة إمّا أن تكون كلّ شيء أو لا تكون؛ إمّا أن نبقى الشخص نفسه وإمّا أن لا نبقى. فإذا اعتبرنا الهوية تواصلاً نستنتج أن الموت أيضاً قد يحصل بالتدريج ويصير تاماً عندما تتغيَّر مكوِّناتنا السيكولوجيّة بدرجة كبيرة أو عند زوالها التام. أمّا إذا اعتبرنا الهويّة استمراراً فسنميل أكثر للقول: إنّ الموت يكون كليّاً أو لا يكون؛ لأنّ الناس يعيشون تغيّرات سيكولوجيّة تدريجيّة لا فجائيّة وجذرية.

ثانياً: لا بد من التمييز بين مفهوم الموت ومعيار الموت. فمفهوم الموت يحدِّد ماهيّة الموت. كأن نقول: إنّ الموت هو توقُّفُ حياة المرء. في المقابل، يضع معيار الموت الشرط الكافي الذي يتحدَّد على أساسه موت الفرد. يقول المعيار التقليدي: يعدُّ المرء ميتاً عندما يتوقَّف قلبُه ورئتاه عن العمل. أما المعيار الأحدث فهو الموت الدماغي، يعني الموتُ التامُّ للدماغ نظراً لأن الدماغ هو ظرف المكوِّنات السيكولوجيّة. يعدُّ معيار الموت الدماغيّ أكثر دقَّة لأن التقنيَّة الحديثة تسمح بالمحافظة على التنفّس وعلى جريان الدَّم اصطناعياً حتّى في حال موت الدماغ. وكما هو الأمر، فإن السُلطات في الحقل القانوني والطبي تعتمد كثيراً على معيار موت الدماغ، فلا يُسمح مثلاً باستئصال الأنسجة من واهبي الأعضاء ما لم يكن الدماغ ميتاً بالكامل. إلا أنّ هناك سبباً وجيهاً لاعتبار الشخص ميتاً، حتّى لو بقيت بعض أجزاء الدماغ حيَّة؛ حيث إنّ الصفات السيكولوجيّة أكثر ارتباطاً بالجزء الأعلى من الدماغ (القشرة الدماغيّة). المتوقّع إذاً، أن يتزايد التأييد لمعيار موت الجزء الأعلى من الدماغ الذي يحصل الموتُ وفْقَهُ عندما تتوقّف الحياة في الجزء الأعلى من الدماغ. لكن في حين إنّ موت الجزء الأعلى من الدماغ شرط كافٍ لموت الشخص، إلا أنّه ليس شرطاً ضروريّاً، إذ يمكن للجزء الأعلى من الدماغ أن يعيش مع وجود عطل أو تبدُّلات تقضي على الكيان السيكولوجيّ؛ وإذا كان الأمر كذلك، فيمكن أن نموت كأشخاص حتى لو بقي الجزء الأعلى من الدماغ حيّاً.

٢- ما الذي يتعارض مع فرضية الأذى؟

عادة يقبل الذين يقدِّرون الحياةَ فرضيّة الأذى: يكون الموت سيِّئاً، أحياناً على الأقل، بالنسبة للذين يموتون، وهو بهذا المعنى «يؤذيهم». المهمّ أن نعرف ما الذي يمكن استخلاصه من هذه الفرضيّة. لنفرض أنّنا نحبُّ الحياة ونعتقد أنّها خير، عندها يكون الإكثار منها خيراً. ثم نحوّل فكرنا إلى الموت ونقرِّر أنه سيئ: ونعتقد أن الإكثار من الحياة إكثار من الخير، فالموت شر. هنا يرتكز ذمُّنا للموت على أن مزيداً من الحياة خير. لكنّ هذا النوع من المؤاساة لا يقنع جميع الناس. وقد يكون التقدير لصالح الحياة مواساة محدودة؛ لأنّه لا يلغي إمكان رؤية الحالات الإنسانيّة رؤية شموليّة حيث يلغي الشر كثيراً من الخير. لا عجب أنّ الباحثين على مرِّ السنين سعَوا لتفنيد فرضيّة الأذى. فلنناقش جهودهم،

وكذلك التحدِّيات التي تواجهها فرضيّة أذى ما بعد الموت التي تعتبر أنّ ما يحصل بعد الموت يمكن أن يؤذينا.

٢-١- حجة التساوق

من التحدِّيات التي تواجه فرضيّة الأذى محاولة البرهان على أنّ الحالة التي يضعنا الموت فيها -العدم- ليست سيّئة. وفقَ نظريّة التساوق التي طرحها لوكريتوس أحد أتباع أبيقور، يمكن إثبات ذلك من خلال التفكير بحالنا قبل أن نولد:

أعد النظر في الزمن، قبل ولادتنا. حيث تضع الطبيعة نصب أعيننا مرآة مستقبلنا بعد الموت. هل هذا مدعاة للكآبة والتشاؤم؟

الفكرة في غاية الوضوح: معارضة الموت غير عقلانيّة؛ لأنّنا لا نعترض على العدم قبل الحياة (أي العدم السابق لحياتنا)، فالأمران متشابهان تماماً؛ حيث إنّ الاعتراض على أحدهما ينطبق على الآخر. غير أنّ حجّة لوكريتوس تحتمل أكثر من تأويل يتعلّق بما إذا كان المفروض التوجّه للموت بوصفه مفهوماً يعني نهاية الحياة أو مفهوماً بمعنى الحالة التي نكون فيها بعد انقضاء الحياة (أو كلاهما).

بالنسبة للتأويل الأوّل، لا يعدُّ انقضاء الحياة سيِّئاً، لأنّ الشيء الوحيد الذي يمكن أن نحمله عليه هو أنّ ما يعقبه هو العدم، إلا أنّ التأويل الثاني لا يقبل النقض، كما يشهد على ذلك موقفنا من وجودنا قبل الموت. إذا فُهمت حجّة المساوقة بهذه الطريقة فهي ضعيفة.

لا ينبغي أن يكون اعتراضنا على الموت من باب مقتنا للعدم، بل يمكن أن يستند اعتراضنا على الموت من حيث إنّه يؤدِّي إلى نهاية الحياة الخيِّرة وما يقضي على الخير هو شر. لاحظ أنّ الصورة المرآتيّة للموت هي الولادة (أو بدقّة أكبر المجيء إلى الحياة) والأمران يؤثّران فينا بطريقة مختلفة جداً: تجعل الولادة الحياة ممكنة، فتبدأ مسيرة الصلاح، أمّا الموت، فيجعل الحياة مستحيلة حيث توصل الخير إلى نهايته.

ربما أراد لوكريتوس فقط أن يجادل في أن حالة الموت ليست سيئة؛ وذلك

لأنّنا لا نستطيع أن نحمل على الموت سوى كونه عدماً، وهذا ليس موضع اعتراض في الواقع كما يشهد موقفنا من العدم السابق للولادة. وبهذا التأويل يوجد شيء من الحقيقة في حجة لوكريتوس. إنّ عدمنا السابق لولادتنا لا يهمّنا كثيراً. لكنّنا نهتمّ لأنَّ العدم السابق للولادة يعقبه وجود. ولن نقلق على عدم ما بعد الحياة إذا كانت ستعقبه حياة أيضاً. فلو كان بمقدورنا الدخول إلى الوجود والخروج منه، لنفرض عبر آلات مستقبليّة قادرة على تفكيكنا ثمّ اعادة تركيبنا ذرة إثر ذرة بعد فترة من الوجود، لن نكون مزعوجين كثيراً من الهوّة الفاصلة وإنّما قد ننعم بذلك كما يحصل للدببة أثناء سباتها الطويل. لكنّ الخضوع لعدم مؤقّت ليس كالخضوع لعدم دائم. فالعدم الدائم بخلاف العدم المؤقّت يعدُ موتاً بكلّ ما للكلمة من معنى.

توجد طريقة أخرى لاستخدام اعتبارات التساوق من أجل الاعتراض على فرضيّة الأذى: نحن نريد أن نموت في ما بعد، أو لا نريد أن نموت أبداً؛ لأن ذلك طريقة لإطالة الحياة، لكن هذا الموقف غير عقلانيّ. فقد يقول لوكريتوس: إذا كنا لا نريد أن نولد قبل، يعني أننا لا نريد أن نكون موجودين دائماً تكون هذه أيضاً طريقة لإطالة الحياة. وكما تقترح هذه المجادلة نحن مهتمّون بالاستمرار غير المحدود لحياتنا: يمكن إطالة الحياة من خلال الإضافة لمستقبلها أو لماضيها. وقد يرحّب بعضنا بإمكان العيش حياة تمتدّ في الماضي بشكل لا محدود على فرض وجود ظروف تسمح بذلك لكنّنا نفضِّل حياة تمتدّ في المستقبل إلى ما لا نهاية.

هل يُعتبر تفضيل الحياة المستقبليّة على الحياة الماضية أمراً غير عقلاني؟ لا، فالرغبة بعدم امتداد حياتنا في الماضي ليست مفاجئة؛ ذلك لأنّ بنية العالم لا تسمح بامتداد الحياة إلا في المستقبل وهذا يكفي.

لكن ما الذي يحصل لو كان امتداد الحياة بالاتجاهين ممكنا؟ فهل ينبغي أن يكون موقفنا تجاه الحياة المستقبليّة شبيهاً بموقفنا تجاه الحياة الماضية؟

ينبغي لموقفنا تجاه الحياة المستقبليّة أن يماثل موقفنا تجاه الحياة الماضية،فإذا كان كمّ الحياة هو همّنا الوحيد يكون تفضيل الحياة المستقبليّة غير منطقيّ. كما يكون التفضيل غير منطقيٍّ لو كان همّنا الوحيد كيف نمارس أكبر قدر من الملذّات في مسار حياتنا من دون الالتفات لتوزيعها الزمنيّ. لكنّ موقفنا

ليس موقف كمّ حياة أو موقف إشباع ملذات.

يرى Parafit أن لدينا ميلاً للخيرات يصعب إشباعه، فنحن نفضّل أن تكون الخيرات كلها، وليس الملذات فقط، في مستقبلنا، وأن تكون المحن، إذا كان لا بد لها أن تحصل، في ماضينا. وكما يناقش، لو سلّمنا جدلاً بهذا الميل الشامل نستطيع أن نفسّر سبب منطقية أن نأسى على الموت أكثر من أسانا على أن لا نوجد إلى الأبد؛ لأن الموت يحرمنا من خيرات المستقبل.

سواء أكان الميل الشديد الذي وصفه Parafit موجوداً أم لم يكن، فإنّ تراكم الحياة والملذّات، وبالتالي التأمّلات الانفعاليّة، ليست همّنا الوحيد. فلدينا أيضاً أهداف واهتمامات فعليّة مستقبليّة. والانشغال بهذه المساعي له قيمته؛ إذ بالنسبة لكثير منا تشكّل هذه المساعي وليس الاهتمامات الانفعاليّة أمراً أساسيّاً بالنسبة لهويّتنا. غير أنّنا لا نقدر على وضع وتنفيذ خطط لماضينا. علينا رسم خططنا للمستقبل وهذا ما يفسّر انحيازنا للمستقبل، قد نكون وَضَعنا خططاً في الماضي ونفّذناها لكنّني أعتقد أن تلك الخطط ليست امتداداً لاهتماماتنا الراهنة. ولا نجانب المنطق إذا فضّلنا امتداد حياتنا في المستقبل على امتدادها في الماضي، حتّى لو لم يكن هناك سبب غير هذا؛ لأن المستقبل فقط هو الذي يجعل وجود مساعينا وتطلّعاتنا المستقبليّة ممكناً. ولا نجانب المنطق إذا فضّلنا أن لا نكون عند نهاية حياتنا عاجزين عن إعادة رسم معالمها ونتوقّف عند ذكريات الأيام الخالية.

بيد أنّ ذلك لا يعنى أن نكون لا مبالين بماضينا. أن نكون في قبضة المساعي والتطلّعات المستقبليّة أمر مهمّ، لكنّ لدينا اهتمامات انفعاليّة تجعل الماضي الممتد مفضّلا، إضافة إلى أهمية وضع الخطط وتنفيذها في الماضي، فلو قُدِّر أن نموت غداً لفضّل معظمنا أن يتركوا خلفهم ألف سنة من المجد على أن يتركوا خمسين سنة.

لغز التوقيت: الموت لا يؤثّر فينا

يبرز تحدٍّ آخر عندما نبحث عن زمن محدّد نتعرّض خلاله للأذى الذي يفترض أن يُلحقه الموت بنا. يقول أبيقور (٣٤١-٢٧٠) في رسالته إلى منيوسوس: «...لا يبدو أنّ هناك وقتاً كهذا، الموت أكثر الشرور رهبة، ولكنّه لا يعني شيئاً بالنسبة

لنا؛ لأنّنا عندما نكون لا يكون الموت، وعندما يأتي الموت لا نكون.»

ويمكننا إعادة صياغة تحدّي أبيقور على النحو الآتي: لو كان الموت يؤذي الفرد الذي يموت، فيجب أن يوجد موضوعٌ يُؤذَى بالموت، وأذىً واضحٌ ووقت يتمُّ فيه الأذى.

بالنسبة لمسألة التوقيت هناك حلان ممكنان، فلو سلّمنا أنّ الموت يكون فوراً بعد الحياة: فإمّا أن يؤذي الموت ضحاياه أثناء حياتهم أو بعد ذلك – فلو اخترنا الحل الثاني نبدو قد دخلنا في لبِّ المشكلة لافتراضنا أنّنا لا نوجد بعد أن نكون أحياء، ولا يبقى أحد ليتعرّض للأذى، كما أنّنا نواجه مشكلة تحديد الأذى الذي قد يصيب شخصاً غير موجود. ولو اخترنا الحل الأول – الموت يؤذي ضحاياه أثناء حياتهم – يكون لدينا حلّ جاهز للمسألة، لكنّنا نواجه مشكلة تقديم طريقة واضحة نبيّن فيها سوء الموت. ويبدو أنّ الموت غير قادر على أيِّ تأثير سلبيٍّ فينا خلال حياتنا؛ لأنه غير حاصل بعد. ونظراً لأنّه لا يوجد حلّ متماسك للمسائل الثلاث، يرفض أبيقور فرضيّة الأذى.

يركِّز أبيقور على الموت، لكنَّ حجَّته لو كانت صالحة، فهي تنطبق عموماً على كلِّ الأحداث التي تعقب الموت. دعنا نسمِّي حدثاً مّا حدث الموت إذا حصل عندما نموت أو بعد ذلك؛ بحيث يكون الموت وكل الحوادث التي تعقبه هي حدث الموت. موقف أبيقور هو أن لا حدث موتٍ يمكن أن يؤذينا.

ويمكن تأويل حجة أبيقور بأكثر من طريقة. فقد يكون المقصود إثبات أنه لا يمكن لأيّ حدثِ موتٍ أن يؤذيَنا مطلقاً. ويتضمّن هذا الادعاء إلى جانب فرضيّة التأثير التي سنتحدّث عنها في ما يأتي، أنّ أحداث الموت غير مؤذية: «يؤذينا الحدث فقط، إذا أثّر فينا بشكل ما وفي وقت ما وربّما بعد حصوله».

فلنر إذا كان بالإمكان إقامة البرهان على أنّ أحداث الموت لا تؤثِّر فينا. ثم يمكننا أن نجرِّب فرضيّة أضعف تقول: «إنه لا حدث موت يؤثِّر فينا بطريقة جديَّة». ويمكن الدفاع عن هذا الادعاء الضعيف بسهولة؛ والأرجح أنَّ هذا ما كان يدور بذهن أبيقور لكنّ المدعى الأقوى يستحقّ البحث.

وللدفاع عن نظرية أنّ الموت لا يؤثِّر فينا، نحن بحاجة لطرح بعض الفرضيّات حول متى يؤثِّر فينا حدثٌ ما. ومن هذه النتيجة دعنا نتبنّى التفسير السببيّ

للمسؤوليّة:

١- يمكن لحدث أن يؤثّر في موضوع، أو شخص، أو شيء (ولنسمه س) فقط، من خلال التأثير فيه سببياً (فرضية التأثير السببي).

٢- لا يمكن لـ (س) أن يتأثّر سببياً بحدثٍ حين يكون معدوماً.

٣- لا يمكن لـ (س) أن يتأثّر سببياً بحدث قبل أن يحصل الحدث (امتناع السببية الارتجاعيّة).

ينتج عن التفسير السببي، وعن بعض الفرضيّات المعقولة، أنّ حدث بعد الموت مثل إحراق جسد الميت لا يمكن أن يؤثّر فينا بعد موتنا، لأنه من خلال البند: (أ) كي تكون متأثّراً يعني أن تكون متأثّراً سببيّاً؛ لكن من خلال البند (ب) الناس غير الموجودين لا يمكن أن يتأثّروا سببياً بالحدث، وهنا نفترض أن الناس يخرجون من الوجود عندما يموتون. وقد أطلق فيلمان (Felman)على هذا المدّعى فرضية الانتهاء. ويلزم أيضاً عن التفسير السببيّ أن حدث ما بعد الموت لا يؤثّر فينا حينما نكون أحياء، بحسب امتناع السببية الارتجاعية:

١- يؤثّر الحادث فينا فقط عندما يؤثر فينا سببياً (فرضية التأثير السببي).

٢-لا يمكن أن نتأثّر سببياً بحدثٍ ما عندما نكون غير موجودين.

٣-نحن لا نكون موجودين عندما نكون أمواتاً (فرضية الانتهاء).

٤-إذاً، لا يمكن لحدثِ بعد الموت أن يؤثّر فينا حين نكون أمواتاً (من خلال١ -٣).

٥- لا يمكن أن نتأثّر سببياً بحادث قبل حصوله (امتناع السببية الارتجاعية).

٦- إذاً، لا يمكن لحدثِ بعد الموت أن يؤثّر فينا حين نكون أحياء (١ -٥).

٧- إذاً، لا يمكن لحدثِ بعد الموت أن يؤثّر فينا مطلقاً (٤ -٦).

هكذا يبدو أنه لا يمكن لحدثِ بعد الموت أن يؤثّر فينا مطلقاً، باستثناء

حادث موت واحد، ألا وهو الموت نفسه. بالطبع إنّ فرضيّة ضرورة أن نكون موجودين كي نتأثّر، مع فرضيّة الانتهاء، تُخرِج إمكانَ أنّ الموت يمكن أن يؤثّر فينا بعد حصوله (بعد أن نكون غير موجودين) وامتناع السببية الارتجاعية يستبعد إمكان تأثير الموت فينا قبل أن يحصل. إذاً:

٨- لا يمكن أن يؤثّر الموت فينا بعد حصوله (١ -٣).

٩- لا يمكن أن يؤثّر الموت فينا قبل حصوله (١ -٥).

١٠- إذاً، يمكن أن يؤثّر الموت فينا، إذا أثّر، عند حصوله فقط. (٨-٩)

لكن لا شيء ممّا قيل إلى الآن يستبعد إمكان أن يؤثّر الموت فينا عند حصوله، لا سيَّما أنّ السؤال ليس عن تأذّي الشخص الحي بالموت، بل عن تأذي الميت لحظة تحقق الموت، فهل هناك طريقة لإثبات أنَّ الموت لا يؤثّر فينا حتى حين حصوله؟ ربّما يُدَّعى وجود طريقتين، هما: أولاً: قد نزعم أنّ الموت يحصل بعد أن نكون غير موجودين فقط. لهذه الفرضيّة نتيجة غريبة هي أنّ الموت يؤثّر فقط، إذا أمكن لأحداث ما بعد الموت أن تؤثّر فينا. ويلزم من المقدمة (٧) أنّ الموت لا يؤثّر فينا مطلقاً. ثانياً: أن نزعم أنّ الموت يحصل بصورة خاطفة وبسرعة لا تسمح بالإحساس بتأثيره.

لقد عرَّف بعض الباحثين الموت بأنّه انقضاء الحياة بطريقة تشير إلى أنه يحصل فقط عندما نكون غير موجودين مثلاً، (Feinberg 1948 Levenbook. 1984) يعرِّف الموت بقوله: إنه «اللحظة الأولى من انعدام الموضوع». وربّما كان هذا التعريف ناشئاً عن صعوبة إلحاق «الموت» بلحظة عمليّة الاحتضار عندما يبقى رمق من الحياة. غير أنّ إلحاق «الموت» بلحظة ما بعد انتهاء عمليّة الموت لا يقل صعوبة –للإشارة إلى أنّ انقضاء الحياة يحصل عندما نكون بحالة موت. وأيضاً للتسليم كثيراً للأبيقوريين الذين قد يثبتون أنَّ الموت ليس شراً بمجرَّد البرهان على أن أحداث ما بعد الموت غير ضارَّة.

لكن ماذا عن القول: إنّ الموت يحصل بسرعة كبيرة بحيث لا يؤثّر فينا؟ تذكَّر أن الموت يمكن أن يكون عمليّة، كما بمعنى حلّ عقدة الحلقة الأخيرة (الفقرة١) والموت بمعنى العمليّة يحصل في فترة زمنيّة، فمن الخطأ أن نقول: إنّنا إمّا أموات بالكامل أو أحياء بالكامل.

الموت - وغيره من الأمور - يمكن أن يؤثر فينا عندما نكون أحياء جزئياً أو أمواتاً جزئياً، حتّى لو كان لا يؤثِّر فينا شيء عندما نكون أمواتاً بالكامل (كما تدلّ ١-٣) حتى لو لا شيء يؤثِّر فينا مما يحصل عندما نكون أمواتاً بالكامل يمكن أن يؤثِّر فينا عندما نكون أحياء بالكامل.

فيما لا يكون الموت الفعلي (بمعنى العملية) فورياً، فإنَّ فكرة الموت الفوري مترابطة منطقياً: يمكن تخيّل جهاز مستقبلي يسبِّب تحويل المرء من كونه حياً بالكامل إلى كونه ميتاً بالكامل في لا زمن. هل يمكن لموت كهذا أن يكون عاجزاً عن التأثير فينا؟ الإجابة صعبة. يشمل الموت العادي انتهاء العمليات التي تشكِّل الحياة؛ حيث يدمِّر الموت السريع قدراتنا الحياتيّة بالكامل، كما يفعل الموت البطيء (رغم أنه أقلّ إيلاماً) وواضح أن الزوال يؤثِّر فينا، حتَّى لو كان سريعا وحتّى لو كان فورياً.

فماذا لو اخترنا معنى حل العقدة لتفسير «الموت»؟ هل يعقل أن نقول: إنّ فقدان آخر رمق من الحياة لا يمكن أن يؤثِّر فينا؟ من جديد يصعب معرفة السبب. فلو كنَّا على حقٍّ عندما نقول إنَّ الدمار التامّ لقدراتنا الحيويّة يؤثِّر فينا، فبالتأكيد إن لفقدان الرمق الأخير من قدراتنا الحيويّة التي تعزِّز شخصنا تأثيراً فينا أيضاً ولو على نحو أقلّ.

عود على بدء:

وهنا ربَّما يحسن بنا العودة إلى أبيقور مجدداً:

١١- لا يمكن لحادث موتٍ أن يؤثِّر فينا، ربما باستثناء الموت، ويمكن أن يؤثِّر فينا، إذا أثَّر أصلاً، عند حصوله فقط (٧و١٠) ثم يمكن مناقشة أن الموت هو حدث الموت الوحيد الذي يؤذينا.

١٢- يؤذينا الحادث فقط إذا أثَّر فينا في وقت ما (فرضية التأثير).

١٣- إذاً الموت هو حادث الموت الوحيد الذي يمكن أن يؤذينا، ويمكنه فعل ذلك، لو كان له أن يفعل، فقط عند حصوله (١١و١٢).

لكن ليس لدى الأبيقوريين حجَّة مقنعة ضد إمكانيّة أنَّ الموت وبعض تأثيراته تتداخل في التوقيت.

هنا، لا يمكن البرهان على أنّ أحداث الموت غير مؤذية.

لدينا موضوعٌ وأذىً وزمنٌ. موضوع الموت كائن حيّ؛ يؤذي الموت (على الأقل جزئيّاً) من خلال القضاء على القدرات الحيويّة لهذا المخلوق؛ وأنّ الأذى يحصل في نفس الوقت الذي يموت فيه الشخص.

٣-٢ لغز التوقيت من جديد تأثير الموت غير مؤذ

بدل أن يحاول أبيقور البرهان على أنّ الموت لا يمكن أن يؤثّر فينا مطلقاً، يناقش في أن الموت لا يؤثّر فينا بطريقة ذات أهميّة. إلى هذه النتيجة يمكن أن يُفتَرَضَ أنَّ شيئاً ما يمكن أن يؤثّر فينا بطريقة إيجابية أو سلبية أو حتَّى محايدة من جهة سعادتنا فقط إذا سبَّب أو أمكن أن يسبِّب فينا وجود بعض الحالات السيِّئة. عندما يسبِّب حادث وجود حالة سيئة فينا فلنقل: إنَّ له تاثيراً ملحوظاً علينا وإنَّ الحالة هي حالة ملحوظة. الطرح الجديد يدعو لتبنّي فرضيَّة التأثير السلبي:

يؤذينا حادث فقط إذا كان مسؤولاً عن حالات ملحوظة توجد فينا في وقت ما.

ولا داعي لأن يكون الحدث وحضور الحالة فينا متزامنين، فلو كان حدث ما (أ) مسؤولاً عن كوننا في حالة سيئة، فلنقل: إن (أ) هو الأذى غير المباشر، في حين أن الحالة السيِّئة التي يحدث فيها (أ) فجأة هي الأذى المباشر. هكذا يؤذينا (أ) بطريقة غير مباشرة عندما يحصل لكنَّه يؤذينا مباشرة فقط عندما تحصل الحالة السيئة. ومن باب الجدل، يمكن أن نؤذى مباشرة عندما نكون موجودين فقط - عادة يُسمَّى هذا المدَّعى شرط الوجود. لكن لا حاجة لأن نكون موجودين لكي نؤذى بطريقة غير مباشرة، يمكن لحادث أن يؤذينا بطريقة غير مباشرة قبل أن يكون له تأثير مباشر علينا، فالأذى غير المباشر قد يحصل حتَّى قبل أن نوجد، وذلك يشبه من يُوقِّت انفجار قنبلة لتنفجر بعد ١٥٠ سنة وتقتل كلَّ من يكون بجوارها. وفق فرضية التأثير السلبي يمكن لأمر أن يؤذينا فقط عندما يكون مسؤولاً عن إيذائنا بطريقة مباشرة.

إن أنصار فرضية التأثير السلبي ملزمون بفرضية التأثير التي ناقشناها سابقاً،

ولا عكس. فلا يمكن لشيء أن يؤثّر فينا بطريقة سيئة ما لم يؤثّر فينا بطريقة ما، لكن ليس كل طرق التأثير فينا تشمل وجود حالة ملحوظة فينا. إذاً النتيجة التي كنا قد توصلنا إليها: من خلال المقدمة (١٣) الموت هو حدث الموت الوحيد الذي يمكن أن يؤثّر فينا؛ ومن خلال فرضية التأثير السيئ، لا يؤذينا الحدث، إلا إذا كان له تأثير ملحوظ -وبالتالي تأثير ما علينا؛ ينتج عن ذلك أن الموت هو حدث الموت الوحيد الذي يمكن أن يؤذينا.

يطرح أبيقوريُون آخرون وجهات نظر مختلفة حول الحالة الملحوظة التي يمكن اختزال الأذى الحقيقي فيها. إلا أنَّهم يوافقون على أن الأذى المباشر هو نوع من التجربة ويطرحون نماذج من لوازم التجربة تقول: إنه يمكن لحادث أن يؤذينا فقط إذا اختبرناه (أو فقط إذا استطعنا أن نختبره، أو فقط إذا استطعنا أن نختبره بوصفه سيّئاً). ووفق رأي أبيقور الأمر السيّئ الوحيد للفرد هو الذي يسبِّب له الألم (وهذا المدَّعى يحدّد الألم معياراً للأذى).

يرى أبيقور أنَّ الموت ليس مؤذياً بطبيعته - فهو بذاته ليس سيّئاً بالنسبة لنا؛ لأن الموت ليس مؤلماً بالضرورة. إذ يمكن أن يموت المرء من دون ألم كما لو مات وهو في حالة الغياب عن الوعي. لكن أبيقور لم يقل: إنَّ الموت ليس مؤلماً بالضرورة؛ بل رأى أن الموت ليس مؤلماً البتة؛ أي أنه لا يسبِّب أي ألم لموضوعه.

هذا لا يعني أننا لا نستطيع ربط أي نوع من الألم بموتنا. فقد أتألَّم عندما أتوقُّع موتي، وقد يتألَّم الآخرون نتيجة لموتي. يقرّ أبيقور بأن تَوَقُّع الموت يمكن أن يكون سيّئاً إلى حد مزعج، لكن خوفنا التوقعي(الحاضر) ليس معلولاً لموتنا (المستقبلي)؛ وذلك لأن الأحداث المستقبليّة لا يمكن أن تؤثّر في الماضي. من هنا، ومن خلال معيار الإيلام لا يشكِّل الخوف من الموت أساساً للقول: «إن الموت مؤذٍ»، أضف أن الخوف لا يكون منطقياً، إلا إذا كان موضوعه شراً حقيقياً بمعنى ما، والموت ليس كذلك. أمَّا بالنسبة للألم الذي يسبِّبه موتنا للآخرين: ربما كان أيضاً سيئاً لكن علينا أن نميِّز ما هو سيئ لنا عن ما هو سيئ بالنسبة للآخرين. في الغالب يدعم حزن عائلتك على موتك مدَّعى أن موتك يؤذيهم لا أنه يؤذيك أنت، كما أن الحزن على توقّع حزن عائلتك على موتك لا يشكِّل لك أرضية لتعتقد أن موتك أمر سيئ: لا يمكن للألم الذي يسبِّبه موتك لهم أن يؤثّر فيك، وحزنك التوقعي غير منطقي، كما أن حزنهم ينبغي أن يخفِّفه

كون موتك ليس سيِّئاً لك. إنَّ حزنهم ذاتي بالكامل وهو بالضبط كالحزن الذي يشعر به الحدائقي لموت وردة نادرة، رغم أن الوردة لا تتألّم بموتها.

ولتبيان أن ليس للموت تأثير بارز علينا، يجادل الأبيقوريون أنه لا يمكن أن يكون الموت مسؤولاً عن وجود أي حالة ملحوظة فينا، بل يمكن أن يكون مسؤولاً فقط عن منعنا من أن نكون سالمين. يتّضح كذب هذه الفرضية بمعنى عملية «الموت»: الانتقال من الكون حياً بالكامل إلى فقدان الحياة بالكامل قد يدخل وجود بعض الحالات السيِّئة فينا مثل الألم. لا شكّ أن الأبيقوريين يميلون إلى تبني تفسير حل العقدة؛ نظراً لأن نهاية الأثر الأخير للحياة قد يحدث بسرعة قياسية. سرعةٌ ربما لا تسمح بأن يكون له أي أثر ملحوظ علينا حين حصوله؛ ويجادل الأبيقوريون ببعض العقلانية أن الموت كحلّ عقدة لا يمكن أن يؤثّر فينا.

١٤- يحصل الموت (حلّ العقدة) بسرعة كبيرة؛ بحيث لا يمكن أن يكون مسؤولاً عن وجود حالة ملحوظة فينا.

١٥ – ما يؤذينا -مباشرة وغير مباشرة- هو فقط ما يكون مسؤولاً عن وجود حالة ملحوظة فينا.

١٦ -إذاً، موت حلّ العقدة لا يمكن أن يؤذينا في الوقت الذي يحدث فيه (١٤و١٥).

وإذا جمعنا المقدمات ١٦ و١٣ التي تمّت البرهنة عليها في ما مرّ، يستنتج أبيقور التالي:

١٧- لا يمكن لأحداث ما بعد الموت أو لموت حلّ العقدة أن يؤذينا على الإطلاق، ويمكن لعملية الموت أن تؤذينا، إذا كان لها أن تؤذينا، فقط عند حصولها.

غير أن هذه النتيجة تخيِّب آمال من يتساءلون إذا كان الموت سوءَ حظّ: يريدون أن يعرفوا إذا كان فقدان الحياة أمراً سيِّئاً، ليس ما إذا كان مجرَّد فقدان الحياة كلياً تقريبا، المسيء أن نفقد آخر شيئ فيه، حتّى بالنسبة لأبيقور هذه النتيجة ليست كافية تماماً؛ لأنها لا تستبعد أن تكون عملية الموت مؤذية.

ولا يميِّز أبيقور بين عملية الموت وبين الأحداث التي تسبِّب عملية الموت، لكنه يعترف أن الأحداث التي تؤدِّي إلى الموت قد تؤذينا. هل يحاول إذاً إزالة اهتمامنا بموت حلِّ العقدة لمجرَّد أن يحلَّ محله اهتمامنا بعملية الموت؟ قد يكون الأمر غريباً؛ لأن هدف الأبيقورية هو تهدئة الأعصاب أو طمانة النفوس؛ ويمكن بلوغ هذا الهدف لأن المتنوِّر لا يرى في الحياة ما يؤذي بنحو خاص. من هذا المنظور لا فائدة من إثبات أهمية المرحلة الأخيرة من الحياة، فيما نبقى مرعوبين في المراحل السابقة. وانطلاقاً من هذا الهدف ومعياره للأذى ربما كان أفضل لأبيقور التقليل من دور إيلام (بالتالي أذى) الاحتضار وأسبابه، ويبدو أنه فعل ذلك من خلال ميله للادعاء المشكوك فيه بأن البلاءات الكبرى ليست مؤلمة كثيراً.

لا يبقى الألم المتواصل طويلاً في الجسد؛ بل على العكس لا يدوم الألم الشديد إلا لفترة قصيرة.... حتى أن المرض الذي يستمر طويلاً يفسح مجالاً للذَّة تتجاوز الألم في الجسد. هكذا تبقى الحجَّة الأبيقورية تهديداً مؤثِراً لفرضية الأذى.

٢-٥- فرضية المناعة

حتى لو كان الموت يؤذينا، ألا يحول دون إيذاء أحداث ما بعد الموت لنا كما تؤكِّد فرضية المناعة؟ كما رأينا، الجواب الصريح هو «نعم» انطلاقاً من التفسير السببي للمسؤولية وفرضية الانتهاء.

هناك طرق أخرى للدفاع عن فرضية المناعة، لكنَّ أياً منها لم يحقِّق نجاحاً ملحوظاً. مثلاً، افترض أننا نُؤذى فقط عندما يؤدي حدث ما إلى عدم تحقّق بعض الرغبات التي تعتلج فينا. إذاً، نستطيع الادعاء أنه بسبب حيلولة الموت دون تحقيق رغباتنا، وبالتالي مَنْعِنا من فعل ما يلزم لتحقيقها تكون الأحداث التالية غير مؤذية- فالضرر يكون قد حصل سابقاً. غير أنه ليس جلياً أن الموت يكفل حقاً عدم تحقق أيِّ رغبة من رغباتنا عندما نموت؛ إذ قد تتحقَّق بعض هذه الرغبات عن طريق أحداث ما بعد الموت. قد نرغب مثلاً بأن لا نُنسى بعد انقضاء أجلنا وقد تتحقَّق هذه الرغبة إذا تذكَّر صديق أننا متنا. ويمكن لأحداث ما بعد الموت أن تحول أيضاً دون تحقيق بعض الرغبات، الحجة إذاً ضعيفة.

توجد طريقة لدعم الحجَّة في أعمال Derek Parfit الذي يُسمِّى الرغبات

التي لم تعد موجودة رغبات الماضي. وإن تفضيل إطالة حياتنا يمكن أن يمنحنا سبباً لتفضيل تحقيق بعض رغبات الماضي على الأقل. لكننا على الأقل لا نحفل بتحقيق بعض رغباتنا الماضية.

وفق Parfit لا يوجد مرتكزٌ منطقي لتحقيق رغبات الماضي التي لا نحفل بها الآن. ونحن لا نُؤذَى إذا بقيت دون تحقق. إن فرضية اللامبالاة التي تلزم عن نظرية المقصد الحالي للعقل العملي عند Parfit تعتبر أن ما ينبغي أن يهمّنا هو ما يؤثر في سعادتنا الآن وليس ما يؤثر في سعادتنا في أوقات أخرى من حياتنا.

ويرى (Mark Foroboj 1998) أن الأحداث يمكنها أن تتداخل فقط مع الرغبات التي لم نعد نريد تحقّقها (كوننا أمواتاً) إذا كانت هي ما يجعلنا غير مبالين لرغباتنا بعد الموت. لكن فرضية اللامبالاة لا تنصّ على أن حيلولة ما بعد الموت دون تحقيق رغباتنا لا يؤذينا مطلقاً. ويمكن قبول هذا إذا اعتبرنا أن أحداث ما بعد الموت مؤذية(بطريقة غير مباشرة) – طالما قلنا إن الأذى (المباشر) يحصل عندما نكون أحياء، وهذه فرضيَّة سنناقشها في حينه.

٣- دعائم فرضية الأذى

لقد عرضنا الحجج التي تعارض فرضية الأذى وأشرنا إلى إمكان تفنيد بعضها. أمّا في الفقرات التالية، فسنحاول استكشاف طرق نقد الحجَّة الأبيقورية. يمكن البدء بالاعتراضات على فرضية التأثير السيِّىء – فكرة أن الأذى يحصل بوجود بعض الحالات الملحوظة مثل الألم.

تفسير الأذى على أساس الحرمان

فلندرس بعض الأمثلة التي تبدو مناقضة لفرضية التأثير السيىء. تركُز مجموعة من الأمثلة على مسألة أن أكثرنا يأسفون لانقطاع العلاقات الشخصية ولإعاقة الطموحات التي يسهل القضاء عليها من دون أن نلحظ ذلك. افرض أنَّ عدوَّاً استطاع من خلال كذبةٍ مدروسةٍ أن يُقنِع شخصاً تحبّه بأن يكرهك، مع البقاء على تظاهره بالحب ليبقى قريباً منك طيلة حياتك. إنك تخسر حب هذا الشخص، لكنك تحصل على الحب الظاهري إلى الأبد. لا تسبِّب تجربة خسارتك أي قلق لك، إلا أنها سيئة على كل حال. أو هب أنك أُصِبْتَ بمرض

أنهك قواك فجأة وحوَّلك إلى طفل مطمئن. هنا أيضا خسارة مأساوية غير مصحوبة بتجربة مقلقة. وهناك مجموعة أخرى من الأمثلة تستخدم مسألة أننا لا يمكن أن نختبر أو أن نتألَم من أي شيء يحدث بعد الموت، رغم أن كثيراً من أحداث ما بعد الموت يدعو للأسف. مثلاً، افرض أنك علمت أن عائلتك وأصدقاءك سيعانون الأمرين بعد أسبوعين، ثم علمت أنك ستموت خلال أسبوع؛ بحيث لا يكون لقدرهم تأثير سببي عليك. إذا تبنَّيت فرضية التأثير السيئ الأبيقورية فإن مصير أحبائك في ظروف كهذه لن يؤثر على سعادتك.

يؤكِّد الأبيقوريون نفي الأذى الحقيقي في الأمثلة السابقة، انطلاقاً من قولهم إن الأذى (المباشر) يحصل عند حصول بعض الظروف السيئة بالنسبة لنا، مثل الجروح والآلام. وفق نظريتهم التي يمكننا تسميتها نموذج أذى الجرح، فإن الأحداث لا تكون مؤذية ولا يمكن أن تسيء إلينا ما لم تتركنا في حالة شبيهة بحالة الحرمان. وتشير الأمثلة التي عرضناها إلى مدى محدودية هذا المفهوم للأذى؛ إذ تشير إلى أن الايذاء المباشر لحدث ما يتألف من كوننا محرومين من الخير الملحوظ مثل حب الشريك، أو إكمال مهامنا في الحياة، أو تربية أولادنا. وقد يكون الخير الملحوظ عينَ اللذة وهكذا يتضح أنه حتى أتباع مذهب اللذة يمكن أن يرفضوا نموذج الجرح. إن تفسير أبيقور سلبي بمعنى أنه يحصر الأذى بوجود الألم؛ لكن لا شيء يحول دون تبنِّي أتباع مذهب اللذة تفسيراً إيجابياً يمكن على أساسه اعتبار أن إيذاء حدث ما يكون من خلال حرماننا من اللذة. يمكننا تسمية فكرة تشكَل الأذى المباشر من حرماننا من بعض الخير الملحوظ الأذى من خلال الحرمان.

قد تساعد صياغة تفسير الحرمان على أساس إمكانات المُعاكَسَة للواقع Maham 1988 Nagel 1997 Feldman 1991.

هب أنني حداد كان قد اختار في السابق أن لا يكون كهربائيا، وهب أيضا أن الحياة التي كان يمكن أن أحياها ككهربائي خير من الحياة التي أعيشها كحدَّاد. إن خياري آذاني - وحالي أسوأ بسبب ذلك - وبهذا تكون قيمة أقرب عالم ممكن وأنا فيه كهربائي أعظم بالنسبة لي من العالم (الواقعي) الذي أكون فيه حدّاداً. وبنفس المعنى، قد يؤذيني أن أموت الآن: وقد يكون للعالم الأقرب الذي أعيش فيه قيمة أعظم بالنسبة لي من العالم الذي متُّ فيه للتو.

ولو كان الحرمان من الخير الملحوظ أذى، لكان الموت مؤذياً؛ لأن هناك طريقتين يمكن أن يكون الموت فيهما مسؤولاً عن الغياب المؤذي للخيرات. أولاً، لأنه يقضي على الخيرات مثل خير الوعي، والكون حياً، والظروف الجيدة قبل أن نموت (أذى التدمير). ثانياً، يعيق الحصول على الخيرات المختلفة التي كان يمكن الحصول عليها (أذى الحيلولة).

ماذا بالنسبة لأحداث ما بعد الموت؟ هل يمكن أن تكون مسؤولة عن أذى الحرمان؟ ربما، ألا يكون اكتساب سمعة طيبة بعد موتي لصالحي، ألا يمكن لأحداث ما بعد الموت أن تحول بيني وبين هذا الخير؟ يشير هذا المثل إلى أنَّ لأذى ما بعد الموت وجهاً من المعقولية؟

لكن ما زال أمام أتباع فرضية الأذى كثير من العمل؛ لأن رؤيتهم ليست بمنأى عن النقد ما لم يتضح أنه يمكننا أن نكون موضوعاً يتعرض للأذى المرتبط بغياب الخير، وما لم يكن هناك زمن واضح نتلقّى فيه الإيذاءات على فرض أننا نُؤذَى فعلاً، هناك خمسة احتمالات بالنسبة لزمن تعرُّضنا للأذى المرتبط بأحداث الموت.

١- في زمن حصول أحداث الموت (التزامنية).

٢- بعد حصولها (البعدية).

٣- قبل حصولها (القبلية).

٤- في كل الأوقات (الأبدية).

٥- في وقت غير محدد (اللاتحديدية).

٣-٢-اللاتحديدية

هذا الاحتمال الأخير - أن أحداث الموت تؤذينا لكن ليس في وقت محدد (Nagel.1997)- انتقده Julian Lammont على أساس أنه يشير أن بعض الأحداث تحصل لكن ليس في وقت محدد. لكن William Grey عارضه من باب أن Lammont أساء فهم موقف اللاتحديديين الذي أطلقه Nagel و Grey آن أذى الموت ينزل بصاحبه خلال فترة من الزمن غامضة الحدود (قارن

وقت حصول الصلع). لكن اللاتحديدية ليست حلاً جدياً للغز التوقيت وفق فهم Grey للاتحديدية. لا تكون اللاتحديدية كما يفهمها Grey صحيحة إلا إذا كانت البعدية أو القبلية أو التزامنية صحيحة (يؤيد Grey البعدية)؛ لأنه حتى الفترة الزمنية ذات الحدود الغامضة ينبغي أن تحصل قبل أو بعد أو حتى في نفس الوقت كما يحصل حدث الموت، باستثناء الأبدية؛ لأن ليس للفترة اللامتناهية أي حدود.

٣-٣- الأبدية

يدافع Feldman عن نظرية الأبدية التي ترى أن موتي سيئ دائماً بالنسبة لي. لو كان موتي يؤذيني فإنّه يؤذيني عندما أكون حيًا، وعندما أكون ميتاً، وحتى قبل أن أبصر النور- هكذا تكون المسألة أن العالم الذي أعيش فيه أكثر قيمة من العالم الذي أموت فيه دائماً. إلا ان عدداً من الباحثين رفض (من بينهم لامونت ١٩٩٨، وسلفرشتاين ٢٠٠٠ و فايت ٢٠٠٢) دفاع فلدمان عن الأبدية. افرض أني قطعت إبهام يدي، نسأل متى كان القطع سيئاً بالنسبة لي؟ ما الذي نريد معرفته بالتحديد؟ ربما أردنا معرفة صحة متى كان القطع مسيئاً بالنسبة لي. فلو كان كذلك، الجواب هو «أبدياً». غير أن سؤالنا قد يكون «في أي وقت T كان صحيحاً أن القطع مسيئ لي في T؟» لو كان الأمر كذلك يكون الجواب « القطع مسيءٌ لي فقط في الأوقات التي يؤلمني فيها» قد يكون وقت إيذائية الموت غامضاً كذلك. تشير فرضية الانتهاء والتفسير السببي للمسؤولية أن الموت يمكن أن يؤذينا فقط في وقت حصوله، وتبقى فرضية التزامن الطريقة الوحيدة لفهم زمن إيذاء الموت لنا.

٣-٤- التزامنية

تمنحنا التزامنية على الأقل جزءًا من الحل للغز التوقيت. يرفض كثير من أنصار تفسير الحرمان التزامنية؛ لأنها تفترض أننا لا نكون موجودين في زمن حصول الموت. عندما نستبعد هذه الفرضية (فقرة ٢- ٣) لا شيء يعيق نظرية أن الأذى الذي يكون الموت والزوال مسؤولاً عنه يحصل في نفس الوقت الذي يحصل فيه الموت. هب أننا نتعرّض لأذى (مباشر) في الوقت نفسه الذي يضمن فيه حدث ما أننا لن نحصل على بعض الخيرات المتاحة. يمكن تسمية هذه النظرية بنظرية

الحدث الضامن. إذاً الموت والأذى يحصلان في الوقت نفسه. يمكن أن تضمن أحداث بعد الموت كالموت أننا لن نحصل على خير كان يمكننا الحصول عليه، إذاً يمكننا أن نفكّر في تبنّي نظرية التزامنية التي تتعلق بالوقت الذي نتعرض فيه لأذى أحداث الموت وبعد الموت (Lamont 1998)، غير أن الشكل الموحّد للتزامنية لا يتوافق مع فرضية الانتهاء، والتفسير السببي للمسؤولية.

٣-٥-فرضيَّتا البعدية والانتهاء

لو رفضنا فرضية الانتهاء، فقد نزيح عائقاً من طريق نظرية البعدية التي ترى أن أحداث الموت تؤذينا بعد حدوثها؛ لأن فرضية أن الميت يحتفظ بنحو من الواقعية قد تدفعنا للقول: إن الاموات قد يؤذون عندما يكونون أمواتاً؛ لأنها تزوِّد بموضوعٍ قد يخضع لأذى في ذاك الوقت. إذاً، لنسأل إذا كان هناك ما يعارض فرضيةَ الانتهاء.

في حين أن عدداً من الباحثين نقدوا فرضية الانتهاء، فإنهم لا يهاجمون دائماً نفس الصيغة. لقد تمَّت مناقشة صيغتين ثانيتهما أقوى من الأولى:

الأولى: نحن لا نكون موجودين بوصفنا بشراً عندما نكون أمواتاً.

الثانية: نحن لا نكون موجودين بوصفنا أي شيء عندما نكون أمواتاً.

كما رأينا (الفقرة ١-٢) تمَّ نقد الصيغة الثانية على أساس أن الناس قد يستمرون كجثث عندما يكونون أمواتاً، قد يساعد رفض الصيغة الأولى على إثبات أنَّ الناس يؤذَوْن عندما يكونون أمواتاً. في حين أن رفض الصيغة الثانية لا يساعد على ذلك. فإذا كان الأموات الذين نتحدّث عنهم جثثا كما في الصيغة الثانية (وليس الأولى) فنحن ما زلنا في منطقة اللاموقف من القول إنهم يمكن أن يؤذَوا؛ نظرا لأنَّ الجثث ليست موضوعاً للأذى. لكن الصيغة الأولى تعرّضت للنقد كذلك. يرى (Silverstein 1980) أنه يمكن القول: إن الأموات يوجدون بمعنى لا زمني للوجود. ويشير Palle Yourgraw إلى إمكان الحديث عن الأموات وكذلك عن الذين لم يولدوا بعد كأشياء. حيث إن للشيئ نحواً من الواقعية حتى لو لم يكن موجوداً. على نحو دقيق وجهة نظر Yourgraw حول أن الأموات حقيقة لا أنهم موجودون ينسجم مع الصيغة الأولى، لكن قد يكون الحديث عن حقيقة الأموات هو كل ما يحتاجه البعديون.

هل يعقل مناقشة أنَّ الأموات يمكن أن يؤذَوا على قاعدة أن لهم نحواً من الواقعية؛ بحيث يمكن أن يكونوا موضوعات للأذى؟ ما زال هناك موانع مهمة لهذا النمط من التفكير منها:

افرض أن الأشياء كلَّها، في الماضي والحاضر والمستقبل متساوية على المستوى الأنطولوجي، كما يرى Slverstein وأمثاله من القائلين بالأبعاد الأربعة. إذاً يمكن القول عن كل من هذه الأشياء: إنَّه موجود بالمعنى اللازمني لكلمة «موجود»، فنحن ما زلنا نستطيع الإشارة إلى سقراط حتَّى لو كان «سقراط» يدل على شيء متموضع كلياً وبشكل مؤقت في الماضي، وأن نقول: إنه غير حي. ثم ربما قدرنا على فهم فكرة أن الناس يتعرّضون للأذى عندما يكونون أمواتاً، على فرض أن الأذى يمكن أن يحصل في غياب بعض الخير الملحوظ، كما يشير تفسير الأذى على أساس الحرمان: يمكن أن نفسِّر أن موت «سقراط» آذاه عندما انقضت حياته؛ لأن سقراط الحيّ «افتقد خيرات ملحوظة متنوِّعة في الفترة الزمنية التي أعقبت موته». إلا أن Yourgraw لا يقبل نظرية الأبعاد الأربعة القائلة: إن الأشياء المبدَّدة في الزمن تتساوى على المستوى الأنطولوجي. وهو يتكلّم على نموذجين من الحقيقة: النموذج الذي يسمّيه «الكائن» الذي يتمثَّل بـ«الأشياء» مثل سقراط، والنموذج الذي يسمِّيه «الموجود» الذي يتمثّل ببعض الكائنات فقط، مثل المخلوقات الحيَّة والأشياء المحيطة بها، ذلك أن سقراط الذي كان موجوداً في الماضي، لم يعد موجوداً، لكنه كائن بالكامل مثلنا. فنحن نمثِّل النموذجين من الحقيقة؛ الأموات (والذين لم يولدوا بعد) كائنات فقط. وحتى لو كان الأموات حقيقة بمعنى من المعاني، من الصعب تصور أن حالة مثل الألم الحاضر فيهم هي حالة أذى. لكن يمكن لـ Yourgraw أن يقول عن سقراط الشيء (غير الموجود لكن الحقيقي) إنَّه أوذي في موته بفقدانه لبعض الخيرات الملحوظة المختلفة في مماته (مثل الوجود). ويشير Yourgraw إلى أن الذين لم يولدوا بعد هم مثل الأموات تعساء جرّاء تحمّلهم «حرمان اللاوجود».

غير أن الغموض يلفُّ إمكان الدفاع عن البعدية على أساس نظريَّة Yourgraw الميتافيزيقية حول الأبعاد الأربعة. فمثلاً هناك أنواع كثيرة من الأشياء – الصخور والأرقام والآلات – لا يمكن أن تؤذى رغم فقدانها للخيرات. كما نستغرب فكرة إصابة الأذى للجثث أو الغبار الذي يبقى منها عندما

تتحلّ. فلأجل أن يؤذى شيء ما، يجب أن تكون له قابلية السعادة؛ حيث إن مستوى سعادته قد يرتفع أو ينخفض حسب تحقيق رغباته. فعندما يصل أمر ما (س) إلى الحالة التي يصبو إليها، نقول: إن (س) متجاوب. لأن الناس (الأحياء) يتجاوبون، في حين إن الأشياء الخسيسة لا تتجاوب، إذاً الناس وليس الأشياء الخسيسة يمكن أن يحرموا من الخير وبالتالي يمكن أن يتألّموا.

تبدو التزامنية في تطبيقها على أحداث بعد الموت عرضة لنفس النقد. فالحادث الضامن قد يحصل بعد الموت، لكن إذا كنا غير متجاوبين في ذاك الوقت لا يبدو أننا يمكن عندها أن نؤذى مباشرة.

نقّح Ben Bradey 2004 صيغة Feit من البعدية إذ رأى أن« الموت يكون سيئاً للشخص الذي يموت فقط في الأوقات التي يعيش فيها الشخص حياة جيدة، أو كان يعيش حياة تستحق العيش.» هل يمكن الدفاع عن البعدية على أساس مقاربة Feit – Bradey ؟ ربما، لكنه يدين لنا بشرح كيف نتعرّض للأذى، ولو بالحرمان، حين نكون غير متجاوبين.

٣-٦ القبلية

لم تساعدنا إعادة النظر في فرضية الانتهاء على حلٍّ مشكلة التوقيت، ويمكن بدل ذلك أن نحاول رفض أكثر من عنصرين من عناصر التفسير السببي الأبيقوري للمسؤولية، ثم نرى إذا كان ثمة طريقة للدفاع عن مدّعى القبلية الذي يقول: إن أحداث الموت يمكن أن تؤذي الأحياء. ونحتاج كي ندافع عن القبلية أن نرفض قول إن الشيء يمكن أن يؤثر فينا سببيا فقط. وانطلاقاً من امتناع السببية الارتجاعية، تدفعنا فرضية التأثير السببي لاستبعاد فكرة أن الأذى يمكن أن يحصل قبل الحدث الذي يؤدّى إلى حدوثه، وأيضاً كما يقول George Pitcher هذه بالضبط الفكرة التي نحتاجها لكي نفهم عدم إيذاء أحداث بعد الموت التي يمكن أن تؤذينا بكونها مسؤولة عن الحقائق التي تؤثّر في منافعنا الذاتية. مثلاً الافتراء عليّ عندما أكون ميتاً يضرُّ بسمعتي، وهذا يؤذيني مباشرة فقط في الأوقات التي أكون فيها مهتماً بأن لا يكون لي سمعة سيئة. وأنا أكون مهتماً بأن تكون سمعتي دائماً نقيَّة عندما أكون حياً، ولاتقلّ سعادتي بأذى بعد الموت إلا عندما أكون حياً. فأحداث بعد الموت

لا تؤذيني إلا بشكل غير مباشر؛ لأنني أؤذى مباشرة عند تحقُّق الأمور التي تؤثر على مصالحي.

يمكن تطبيق فكرة Pitcher على الموت وعلى أحداث ما بعد الموت؛ إذ يمكن للموت أن يؤذينا بطريقة غير مباشرة عبر تحقّق الأمور التي تؤثِّر سلباً على مصالحنا، وقد نؤذى مباشرة خلال الأوقات التي تكون فيها سعادتنا بأدنى مستوياتها. مثلاً: الموت قبل إكمال مشروع ادخار يحول دون إكمال المشروع وهذا يجعل مستوى سعادتي أقل مما ينبغي، وهذا الأذى يكون مباشراً عندما أكون مهتماً بنجاح مشروعي. هل هذا الدفاع يدفعنا لإعادة تقييم فرضيات التزامنية السابقة القائلة: إن الموت يؤذينا مباشرة عندما يحصل؟ ليس بالضرورة؛ لأن الموت (على خلاف أحداث بعد الموت) يمكن أن يؤذينا مباشرة مرتين: عندما يحصل ويقضي علينا، وعندما تقلل الوقائع التي يسبّبها من سعادتنا.

ما هو سوء الحظ:

كما رأينا، يمكن لأنصار فرضية الأذى أن يدينوا أمراً بهذه الدرجة من السوء عندما يحرمنا من الخير. وإذا صيغت فرضية تفسير الأذى على أساس الحرمان بهذه الطريقة القاسية يكون لها قدر كبير من المعقولية. غير أنها تحتاج لتطوير. والذين يرغبون بتنقيحها يواجهون ثلاثة أسئلة: أولاً ما معنى أن يكون المرء سعيداً؟: ما الذي يجعل حياة الشخص خيراً لذاك الشخص؟ ثانياً: أي من هذه الخيرات التي يمنعها حدث أو مسألة تساهم في إيذائية ذاك الحدث؟ ثالثاً: كيف يرتبط الأذى بسوء الحظ؟

٤-١ السعادة

يتبع الباحثون Parfit في تقسيم تفاسير السعادة إلى ثلاثة نماذج رئيسية: نظرية اللذة، التي تفسر السعادة باللذة، ونظرية الرغبة التي تفسر السعادة بتحقيق الرغبات. ونظرية اللائحة الهدفية التي تتشكّل وفقها السعادة بأمور لا ينحصر خيرها باللذة أو بإشباع الرغبة. لكن مذهب اللذة مرفوض على نطاق واسع، والقبول بتفسير تحقيق الرغبة التي وفقها تتقدم سعادة المرء فقط عندما تتحقق رغباته (وتتزول فقط عند الحيلولة دون تحقيق الرغبات)، محدود.

يرى Rawls أن غاياتنا العقلية هي رغباتنا الملحوظة، لكن ليس واضحاً إذا كانت كل الرغبات العقلية ملحوظة. ويضرب Parfit المثل التالي: عندما ترغب أن يتمّ التغلب على مرض شخص غريب؛ لا يبدو أن تحقيق هذه الرغبة يزيد من سعادتك. يقول بعض الباحثين (Mark Ovevold) إن الرغبة الملحوظة تشير بشكل أساس إلى الذات؛ إنها رغبة مثل: أريد أن أعيش (أنا) على جزيرة كاريبية وليس «دع أحداً أو شخصاً آخر يعيش على جزيرة كاريبية». يرى باحثون آخرون أن ما هو معقول حول نظرية الرغبة يمكن أن يجذب الانتباه أكثر لو ركّزنا على المساهمات التي نقدّمها لأجل تحقيق أهدافنا وغاياتنا؛ حيث لا يُنظر لـ«الأهداف» و«الغايات» على أنها مجرّد رغبات. يرى Simon Kells أننا نضع هدفاً فقط عندما نقصد أن نبذل جهداً لتحقيقه، وغالباً ما يشكّل تحقيق هدف المرء مساهمة أولية في سعادته، في حين أن عدم تحقق الهدف غالباً ما يشكّل أذى أولياً. ويدافع Douglas Portmore عن فكرة أن الجهود الكبيرة لتحقيق غاياتنا تكون نافعة لنا، في حين أننا نؤذى بالأحداث التي تبدّد جهودنا. ويرى الباحثان إن تحقيق الأهداف عبر مساهمات قليلة أو بلا مساهمات منا لا يزيد من سعادتنا. ويمكن لأحداث بعد الموت أن تؤذينا إذا تعارضت مع تعزيز أهدافنا، أو إذا بدّدت جهودنا نحو تحقيق غاياتنا. بهذا يمكن على أساس نظرية تحقيق الرغبات أو تفسير اللائحة الهدفية الدفاع عن نظرية الأذى جراء الحرمان. يمكن لأصحاب نظرية إرضاء الرغبة أن يقولوا إن الشيء يكون خيراً لنا عند إرضاء رغباتنا الملحوظة، وإن الأذى يتشكّل باعتراض تلك الرغبات. ويمكن لأصحاب نظرية لائحة الأهداف أن يقولوا إن الأشياء تكون لصالحنا إذا كانت على اللائحة الصحيحة، أو إنها تسهّل حصولنا على الأهداف في القائمة وأن (أحد أشكال) الأذى يتشكّل من الحرمان من الأمور التي تشكّل السعادة. ربما كانت إيذائية الموت نتيجة لحرمانه ضحاياه من هدف الخير أو منعه ضحاياه من تحقيق بعض الرغبات الملحوظة- أو كلا الأمرين.

E-٢ الخيرات المعوقة بطريقة مؤذية

السؤال الثاني الذي يواجه أنصار نظرية الحرمان من الخير هو: ما هي الخيرات التي يمنعها حدث أو مسألة وهي تساهم في إيذائية الحدث؟

ليس كل الخيرات التي يعيقها حدث كان يمكن تحصيلها أو حتى الوصول

إليها في حال عدم حصول الحدث. فخسراني لذراعي يعيقني عن لعب كرة سلة؛ مع ذلك فإن عزو سبب فشلي في الوصول إلى النجومية إلى جرحي، قد يكون في غير محله نظراً لأني كان يمكن أن لا أصل إلى النجومية حتى لو بقيت سالماً. إذاً، يبدو أن هذا النوع من الخيرات محصور بمن كان لهم أن ينعموا (أو على الأقل كان يمكن أن ينعموا) لو لم يحصل الحدث. وهذه وجهة نظر Nagel (نقّحها Mcmahan و Feldman): فهو يريد قياس إيذائية الموت على أساس الخيرات التي قد يجلبها لنا البقاء. الموقف هو أن حدثاً أو أمراً ما (أ) يكون مؤذياً لي إذا، فقط إذا كانت في حال حصول الحدث أسوأ مما كان يمكن أن تكون عليه لو لم يحصل (أ) وأن درجة إيذائية (أ) تقاس على أساس مقدار التعاسة التي يمكن أن أكون عليها في حال حصول(أ) مقابل عدم حصوله. على فرض هذا المعيار المخالف للواقع، إن خيراً (خ) يكون ملائماً لكون حادث أو أمر (أ) مؤذياً لي فقط:

١٨- اذا حصل (أ) قد اخسر (خ) و

١٩- لو لم يحصل (أ) كنت سأحصل على (خ) (أو على الأقل كان يمكن أن أحصل على خ).

وبالتالي، فإن فقداني لذراعي يؤذيني؛ لأن حالي تكون أسوأ من دونها، وهذا يعني أن هناك خيراً قد فُقد، مثل قدرتي على استخدام الأدوات وهذا يتوافق مع ١٨ و١٩ ، لكن صيرورتي نجم كرة سلّة لا يتاسب مع إيذائية فقدان الأذرع؛ لأن ذلك لا يصح بحسب (١٩) لأنني حتى لو بقيت ذراعي ما كنت لأصبح نجم كرة سلة.

هناك مشكلة أخرى مع معيار مخالفة الواقع، فهذا المعيار ينجح عندما نقيِّم الخسائر مثل خسارتي لأذرعي، لكنه يفشل عادة عندما نقيِّم النقائص. مثلاً هل فقداني للعبقرية يؤذيني؟ إنه يحول دون تمتّعي بالخير الذي يجعله الذكاء العظيم ممكناً مثل القدرة على اكتشاف حقائق عميقة عن الكون.

إذاً، هذا يتوافق مع (١٨) كما أنه يتوافق مع (١٩): فلو كنت عبقرياً لأمكن أن أنعم بالخيرات التي تجلبها العبقرية. لكننا نستغرب القول إنني أوذيت من فقداني للعبقرية، لم هذا؟

٣-E سوء الحظ إزاء الأذى

قد يكمن التفسير في التمييز بين الأذى وسوء الحظ. هب أن عدم تمتّعي بالخير الذي يمكن أن تجلبه العبقرية لي ليس سوء حظ، وأن حرماني من الخير عندما لا يكون غيابه سوء حظ بالنسبة لي، ليس سوء حظ. كما أن فقدان العبقرية ليس بذاته سوء حظ رغم أن العبقرية خير عظيم.

يمكن وضع نفس الملاحظات على الجمال الفائق أو القدرات الخارقة المختلفة: فرغم كونها مواهب عظيمة، لا يكون فقدانها سوء حظ (ليس هذا نفياً لأن يصبح الجمال مهمّا لشخص لدرجة يضعه في بؤرة الحياة، حيث يكون خسرانه سوء حظ، حتّى لو كان عدم امتلاكه أصلاً ليس سوء حظ)، إذاً لا حاجة لأن يكون فقدان الخيرات العظيمة سوء حظ. ومن الخطإ اعتبار كلما كان الخير عظيماً كلما كان سوء الحظ الذي نعانيه جراء حرماننا منه عظيماً. قد يقول أرسطو: إن الجمال الفائق خير للإنسان، لكن القوة فوق البشرية التي لا يقدر عليها حتى أفضلنا ليست خيراً إنسانياً. بهذا النمط من التفكير يكون الموت سوء حظ فقط للخالدين- أي فقط عندما يكون الخلود صفة لأفضل النماذج البشرية، يمكن أن يكون فقدانه سوء حظ. انطلاقا من نفس المعطى يكون الخلود خيراً فقط للخالدين. على عكس ما نراه من إمكان أن تكون ميزة مثل الخلود خيراً حقيقياً للكائن البشري، مع أن فقدانها قد لا يكون سوء حظ.

كيف يمكن أن يقصر الخير العظيم عن أن يكون سوء حظ؟ الجواب: لأن بعض الخيرات أقل أهمية بالنسبة لنا من غيرها، وإنه لسوء حظ أن نكون محرومين من خير، إذا وفقط إذا، كان الحصول عليه مهماً بالنسبة لنا. لكن متى يكون حصولنا على الخير مهماً؟ هناك مجموعة من الإجابات الممكنة. تكمن إحدى الإجابات في حقيقة أن تكون الحياة (مجرّد) خير وأن تكون أفضل حياة ممكنة. بعض الصفات ضرورية لمجرد حياة جيدة أو حياة فيها الحد الأدنى من السعادة، وبعض الصفات ضرورية للحياة المرفّهة أو التي توفّر ظروف السعادة التي لا يكون فوقها سعادة. فالفشل بالحصول على ضروريات الحياة الجيدة أو الحد الأدنى من السعادة هو سوء حظ، إضافة إلى أن القصور عن الحصول على أفضل حياة ممكنة (أو سعادة قصوى) ليس سوء حظ بالتأكيد. إذاً، يمكن القول: إن الخيرات المهم الحصول عليها والتي يشكل غيابها سوء

حظ هي خيرات أساسية. ربما لا ينبغي أن تصل الأمور إلى مستوى الحرمان من خير أساسي ليكون سوء حظ.

٥- هل الموت سوء حظ دائما؟

هل كل موت سوء حظ؟ ربما، لكن هناك دليل قوي على العكس.

٥-١ فقط الموت السابق لأوانه سوء حظ

لتدعيم نتيجة أن الموت ليس سوء حظ دائماً، يمكن أن نتبنّى نظرية تحقيق الرغبات، التي تقول: إننا نؤذى بما يعيق تحقيق الرغبات الملحوظة. قد لا يكون الموت في عمر متقدم جداً مسيئاً؛ لأن الناس الذين يعيشون طويلاً قد يكونون أُثقلوا بالحياة ما يدفعهم للتخلي عن كثير من أهدافهم. كما أنهم يكونون قد حقَّقوا كثيراً من طموحاتهم، فإذا كانت الرغبة قد أشبعت أو قد تمَّ التخلّي عنها، فلا معنى إعاقتها حتى بالموت، إذ عندما نخسر دوافعنا للحياة، لا يعود الموت مرفوضاً بالنسبة لنا. ربما كان الموت مسيئاً لنا فقط إذا حصل قبل أوانه بمعنى إذا أتى عندما تكون لنا مصالح من الرغبات الملحوظة التي تدفعنا للمضي في الحياة ويكون الأمل الحقيقي فقط عن طريق تحقيق تلك المصالح.

٥-٢ الخلود سوء حظ

بقي أن نتساءل إذا كان يمكن التوقف عن اعتبار الموت مرفوضاً في حال عدم تعرضنا للتلف عن طريق المرض والمآسي. يرى برنارد ويليامز أن العيش إلى الأبد أمر سيئ، حتى لو كان ذلك في أفضل الظروف. ترتكز رؤيته على فرضية العلاقة بين هوياتنا وبين الرغبات التي تدفعنا للحياة.

تأمّل أن امرأة تريد الموت وهي تعتقد أنها لو بقيت على قيد الحياة، فينبغي أن تحصل على طعامها ولباسها بشكل جيد. إنها تريد الطعام واللباس كشرط لبقائها حية. رغباتها بهذا المعنى مشروطة، ولا تمنحها سبباً للحياة، بخلاف والد يربِّي ابنته العزيزة ويرغب أن تكون ابنته بأحسن حال من دون شروط، إن رغبته هذه تزوِّده بسبب وجيه للحياة؛ لأنه لن يقدر على تربية ابنته إلا إذا كان حياً. وهكذا تكون رغبته مطلقة أوغير مشروطة. يعتقد ويليام أن الرغبات المطلقة

أساسيَّة للهوية وتضفي معنى على الحياة. فمن خلال الرغبات المطلقة نكون مرتبطين بمشاريع أو بعلاقات لازمة لهوية النفس.

يرى ويليامز أن تأثير الموت هو أولا، أن للنَّاس سبباً وجيهاً لإدانة الموت السابق لأوانه بمعنى أنه يحول دون تحقيق رغباتهم المطلقة. ثانياً الموت جيد لأن الناس الذين يعيشون طويلاً لا بدّ أن يخسروا الرغبات المطلقة التي يحددونها. ستفقد الحياة بهجتها وسوف يحلُّ الملل المحبط، ولكي يتجنّب العجزة ملل الحياة قد يضطرون إلى تغيير رغباتهم مرات عدة وهذا يؤدي إلى تخلّيهم عن هويتهم، وهذا مساوٍ للموت.

وكما يقول ويليامز الحياة التي تتحوّل إلى روتين تصبح سكونيةً إذا طالت أكثر من اللازم. طبعاً هذا لا يعني راحة الموتى العاديين، الذين يموت معظمهم قبل أن يعكِّر الملل صفو حياتهم. وربَّما أهمل ويليامز كيف يمكن أن تكون الحياة الغنية والمعقدة، لا سيَّما بالنسبة للعجزة الذين يسعون لتحقيق مشاريع مفتوحة بالاشتراك مع العجزة الآخرين. جوابه على هذا النوع من النقد هو: حتى المشاريع الغنية والمفتوحة لا بد من أن تتحول إلى روتين (ربما بعد بضع مليارات من السنين)؛ لذا يجب تغيير مساعينا مرحلياً إذا أردنا أن نبقى مهتمِّين بالحياة. لكن إعادة تشكيل مشاريعنا بالكامل يعني خسران هويتنا.

يواجه رد ويليامز اعتراضات عدة، أولاً: يمكن تجنّب الملل من خلال الإضافة لمساعينا وتغيير طريقة مقاربتها، من دون التخلي عن بعض الأمور الجوهرية التي تشكِّل هويتنا. ثانياً: يعمل ويليامز على أساس نظرية للهوية محدودة جداً . قد يرحِّب معظمنا بإمكانية قلَّل ويليامز من شأنها وهي تحويل مصالحنا ومشاريعنا تدريجياً مع الوقت، فالتحوُّل ليس موتاً لأنه يختلف عن العدم وخير منه. ولا يكون التحوُّل موتاً إلا إذا كانت الهوية بالكامل مسألة تواصل. لكننا نعتقد أيضاً أن الهوية استمرار: فلو استطعنا العيش إلى ما لا نهاية قد تبين مراحل حياتنا تقليلاً من الاتصال، مع أنها تبقى متصلة، وهذه مسألة مهمة لطبيعة البقاء الذي يقدِّره معظمنا حتى بعد الشرب من نبع الشباب الأبدي، فقد نميل إلى التركيز على القصر النسبي لحياتنا الممتدة الى ما لا نهاية وطيلة هذه المرحلة قد نقدِّر التواصل؛ لأننا نحيى عن طريق بعض العلاقات والمشاريع التي لا يمكن أن تتطوَّر إلا بوجود تواصل قوي في المراحل الزمنية لحياتنا. لكننا قد

نحوّل انتباهنا أحياناً إلى امتداد حياتنا الطويل. ثم نثمّن الاستمرارية وقد نعيد تشكيلها في مشاريع تأسيسية جديدة ولا نزيح القديمة بشكل كامل.

٦. هل يمكن التقليل من إيذائية الموت؟

كنا نسأل هل الموت سيئ؟ بدل التعامل مع قيمة الموت كحقيقة يجب اكتشافها، يمكن الإشارة أن لا حاجة لأن يكون الموت سوء حظ، لو حضّرنا أنفسنا بشكل ملائم. هذا ممكن لو استطعنا عن طريق تغيير رغباتنا وترك المصالح التي يحول الموت دونها؛ لأننا حينها قد نستطيع أن نميت رغباتنا: بمعنى أن نتخلّى عن جميع الرغبات التي يمكن أن يحول الموت دون تحقيقها. والتي من بينها الرغبات التي يمكن تحقيقها إذا بقينا أحياء لبضعة أيام فقط، والرغبات التي لا يمكننا إشباعها خلال العمر العادي بما في ذلك الرغبة في الخلود نفسها.

قد تعزلنا إماتة الرغبات عن الأذى جرّاء الموت بتركنا دون مصالح تتعارض مع الموت. لسوء الحظ، قد لا تكون رغباتنا طيِّعة بما يكفي لإماتتها بالكامل، حتى لو استطعنا فعل ذلك فقد يكون له عواقب خطيرة: فقد نفهم مصالحنا بطريقة خاطئة. مثلاً قد لا يكون لنا رغبة غير مشروطة بنجاح أحد مشاريعنا، أو رغبة غير مشروطة بازدهار أحد أحبائنا إلا انه يمكننا الحصول على نسخ مشروطة من تلك الرغبات، مثل: لو بَقِيتُ حياً لحسَّنت وضع زوجتي ولنجح مشروعي. لكن تقييد نفسي لاعتبار المشروطية من أجل سعادة زوجتي يحول دون حبي لها: فلو أحببتها، لا يمكنني أن أكون لا مبال بطريقة تأثير الأحداث فيها طالما أني لن أكون حياً حينئذ. إضافة إلى أن الرغبات غير المشروطة هي التي تحثّنا على البقاء أحياء. من هنا بتجنبنا كل الرغبات التي قد تتركنا عرضة للموت، علينا التخلّي عن فكرة أن الحياة تستحقّ أن نعيشها، وعن المشاريع والمصالح التي تشكّل أساساً للتفكير بأن الحياة خيِّرة. إن أي سبب لإرادة الحياة هو سبب ممتاز لإرادة أن لا نموت؛ ولكي نتجنَّب الموت علينا أن نتجنب الحياة.

نعم، إن فكرة تعديل الرغبات بجوهرها مفيدة، ما لم تكن متطرفة. إذ من الحكمة تجنّب وضع أهداف لا يمكن تحقيقها، لأن الحكمة تقضي تحاشي المشاريع التي لا يمكن إتمامها خلال مدة حياة عادية.

Bibliography

·Braddock. G., 2000. «Epicureanism. Death. and the Good Life» Philosophical Inquiry 22. no. 1-2.

·Bradley. B.. 2004. «When Is Death Bad for the One Who Dies?» Nous 38. 1-28; «Preprint available from the author (in PDF)».

·Draper. K., 1999. «Disappointment. Sadness. and Death». Philosophical Review. 108. 387-414.

· Epicurus. 1966a. Principal Doctrines. in Saunders. J.. ed.. Greek and Roman Philosophy after Aristotle. New York: Free Press.

· ----1966b. Letter to Menoeceus. in Saunders. J.. Ed.. Greek and Roman Philosophy after Aristotle. New York: Free Press.

· Feit. N., 2002. «The Time of Death.s Misfortune». Nous 36. 359-383.

· Feldman. F.. 1991. «Some Puzzles About the Evil of Death». The Philosophical Review 100. no. 205-27; reprinted in Fischer 1993. 307-326; «Reprint available from the author» (in PDF)».

· ----1992. Confrontations with the Reaper. New York: Oxford University Press.

· ----2000. «The Termination Thesis». Midwest Studies in Philosophy 24. 98-115; «Preprint available from the author (in PDF)».

· Fischer. J. M.. ed.. 1993. The Metaphysics of Death. Stanford University Press.

· ----1994. «Why Immortality Is Not So Bad». International Journal of Philosophical Studies 2: 257-70.

- Glover, J., 1977. Causing Death and Saving Lives. Harmondsworth: Penguin Books.

- Green, M. and Winkler, D., 1980. «Brain Death and Personal Identity», Philosophy and Public Affairs 9, 105-133.

- Grey, W., 1999. «Epicurus and the Harm of Death», Australasian Journal of Philosophy 77, 358-364; «Preprint available from the author».

- Kamm, F.M., 1988. «Why Is Death Bad and Worse than Pre-Natal Non-Existence?», Pacific Philosophical Quarterly 69: 161-164.

- ----1998, Morality Mortality, Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.

- Keller, S. 2004. «Welfare and the Achievement of Goals», Philosophical Studies 121:1, 27-41; «Reprint available from the author (in PDF)».

- Lamont, J., 1998. «A Solution to the Puzzle of When Death Harms its Victims», Australasian Journal of Philosophy 76, 198-212.

- Levenbook, Barbara, 1984. «Harming Someone After His Death», Ethics 94.3: 407-419.

- Locke, J., 1689. An Essay Concerning Human Understanding.

- Lucretius, 1951. On the Nature of the Universe, Latham, reg. trans., Penguin Classics.

- Luper (-Foy), S., 1987. «Annihilation», The Philosophical

Quarterly 37. no. 148. 233-52. Reprinted in Fischer 1993; «Preprint available from the author (in Word)».

- ----1996. Invulnerability: On Securing Happiness. Chicago: Open Court.

- ----2004. «Posthumous Harm». American Philosophical Quarterly 41. 63-72; «Preprint available from the author (in Word)».

----2005. «Past Desires and the Dead». forthcoming in Philosophical Studies; «Preprint available from the author (in Word».

- McMahan. J.. 1988. «Death and the Value of Life». Ethics 99. no. 1. 32-61; reprinted in Fischer 1993. 233-266.

- Nagel. T.. 1979. «Death». in Nagel. T.. Mortal Questions. Cambridge: Cambridge University Press.

- ----1986. The View From Nowhere. Oxford: Oxford University Press.

- Nozick. R.. 1971. «On the Randian Argument». The Personalist. Reprinted in Paul. J.. ed.. Reading Nozick. Totowa. NJ: Rowman & Littlefield. 1981.

Olson. E.. 1997. The Human Animal. Oxford: Oxford University Press.

- Overvold. M. C. 1980. «Self-Interest and the Concept of Self-Sacrifice». Canadian Journal of Philosophy 10: 105-118.

- ----1982. «Self-Interest and Getting What You Want». The Limits of Utilitarianism. edited by H. Miller and W. Williams. 185-194. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Parfit. D.. 1984. Reasons and Persons. Oxford: Clarendon

Press.

· Perry. J.. ed.. 1975. Personal Identity. Berkeley: University of California Press.

President>s Commission. 1981. Defining Death: Medical. Legal. and Ethical Issues in the Determination of Death. Washington, D.C.

· Pitcher. G., 1984. «The Misfortunes of the Dead». in American Philosophical Quarterly 21. no. 2. 217-225; reprinted in Fischer 1993. 119-134.

· Rawls. J., 1971. A Theory of Justice. Cambridge: Harvard University Press.

· Rosenbaum. S., 1986. «How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus». American Philosophical Quarterly 23. no. 2. 217-25; reprinted in Fischer 1993. 119-134.

· ----1989. «Epicurus and Annihilation». Philosophical Quarterly 39. no. 154. 81-90; reprinted in Fischer 1993. 293-304.

· Rosenberg. J.. 1983. Thinking Clearly About Death. Englewood Cliffs. NJ: Prentice-Hall.

· Silverstein. H., 1980. «The Evil of Death». Journal of Philosophy 77. no. 7. 401-424; reprinted in Fischer 1993. 95-116.

· ----2000. «The Evil of Death Revisited». Midwest Studies in Philosophy 24. 116-135.

· Snowdon. P.F., 1990. «Persons. Animals. and Ourselves». in C. Gill. ed., The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy. Oxford: Oxford University Press.

· Unamuno. M., 1913. Kerrigan. A., Trans., The Tragic Sense of Life in Men and Nations. Princeton: Princeton University Press. 1972.

· Vorobej. M., 1998. «Past Desires». Philosophical Studies 90: 305-318.

· Williams. B., 1973. «The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality». in Williams. B., Problems of the Self. Cambridge: Cambridge University Press.

· Yourgrau. P., 1987. «The Dead». Journal of Philosophy 86. no. 2. 84-101; reprinted in Fischer 1993. 137-156.

المصير الانساني

الخلود والبعث

خلود النفس

جون هيك

تعريب: طارق عسيلي

المحجة

يسعى جون هيك في هذه المقالة التي هي فصل من كتابه حول فلسفة الدين أن يعالج قضية الخلود والحياة بعد الموت ليثير بعض الأسئلة محاولاً تقديم الاجابة. ولكن فلسفة الدين على ما يرى عدد من المشتغلين فيها أقدر على طرح الأسئلة من تجشم العناء في سبيل القبض على الجواب. ويبقى السؤال نصف العلم.

تدلّ طريقة دفن الهياكل البشرية التي تمّ اكتشافها حتى الآن على أن التمييز بين الجسم المادي والنفس غير المادية أو نصف المادية قديمٌ قدمَ الحضارة الإنسانية. هذا وقد قدّم علماء الأنثروبولوجيا عدداً من النظريات حول منشأ التمييز بين الروح والجسد منها: أن ما أوحى بهذا التمييز هو تذكُر الموتى وشاهدتهم في الأحلام أو رؤية المرء صورته منعكسة في الماء، أو على أسطح الأجسام اللامعة الأخرى، أو بالتأمل في أهمية الطقوس الدينية التي نمت عفوياً أمام واقع الموت.

ويعدّ أفلاطون (٤٢٨- ٣٤٨/٧ق.م.) الفيلسوف الأكثر تأثيراً في الفلسفة الغربية، أحد الذين طوّروا نظرية ثنائية الجسد والنفس؛ حيث صاغها في منظومة خاصة. كما أنه أول من حاول البرهان على خلود النفس،[١] فهو يرى أن الجسد ينتمي إلى العالم الحسي[٢] ويشاركه في التغير والطبيعة الزائلة. أما العقل فيتعلّق بالحقائق الثابتة التي ندركها عندما نفكر، لا في ما هو خيّر، بل في الخير نفسه، وليس في ما هو عادل من أعمال محددة، بل في العدالة نفسها، وغيرها من «الكليّات» أو المثل الخالدة التي تشترك فيها الموجودات والحوادث المادية ذات الصفات المحددة؛ ولأن صلة النفس بهذا العالم العلوي غير المتغيّر أوثق من صلتها بعالم الحواس الزائل، فهي إذاً خالدة. لهذا السبب، إذا كرّس المرء نفسه لتأمُل الحقائق الخالدة، بدل إرضاء رغبات الجسد الجامحة، فسوف يرى عند الموت حين يتحول الجسد إلى غبار، أن النفس تنجذب إلى عالم الثبات لتعيش هناك إلى الأبد.

ولقد رسم أفلاطون صورة رائعة للبحث عن الجمال، حرّكت وأنعشت أذهان البشر من ذكور وإناث على مدى قرون من الزمن وفي بلدان مختلفة. مع ذلك لا يمكن في العصر الراهن (كما كان الأمر خلال القرون الأولى للمسيحية)، للفلسفة الشائعة في الغرب؛ ولبرهان أفلاطون على خلود النفس - الذي يفترض مسبقاً النظام الفلسفي الأفلاطوني - أن يدّعي أنه يشكّل برهاناً لإنسان يعيش في القرن العشرين.

وقد لجأ أفلاطون إلى حجة أخرى مفادها: أن الأشياء المعرّضة للفساد هي الأشياء المركّبة، وأن فساد أمر ما يعني انحلاله إلى أجزائه المكونة له. فكل الأجسام المادية مركبة، أما النفس فبسيطة، وبالتالي فإنّ كل ما هو بسيط

لا يقبل الفناء.

ومن بعده تبنّى توما الأكويني هذه الحجة التي أصبحت معياراً في لاهوت الروم الكاثوليك كما يتضح من خلال الفقرة التالية المقتبسة عن الفيلسوف الكاثوليكي جاك ماريتان:

«النفس المجرّدة لا تفسد؛ لأنها ليست مادية، وهي لا تتحلّل لعدم تكونها من أجزاء، ولا يمكن أن تفقد وحدتها الشخصية، فهي قائمة بذاتها، كما لا يمكن أن تفقد طاقتها الداخلية؛ لأنها تحتوي بين جنبيها كل مصادر طاقتها. والنفس الإنسانية لا يمكن أن تموت، وهي إذا وجدت، لا يمكن أن تزول، وسوف تبقى بالضرورة إلى الأبد وتستمر إلى ما لا نهاية. هكذا فكّر العقل الفلسفي عند كبار الميتافيزيقيين مثل توما الأكويني الذي استطاع البرهان على خلود النفس الإنسانية.[٣]

تعرّض هذا الشكل الاستدلالي للنقد على أسس عدة. فقد أشار كانط أنه رغم صحة القول: إنَّ الجوهر البسيط لا يفنى، إلا أن الوعي قد ينعدم من خلال تقليل كثافته إلى الصفر.[٤] كذلك فإن علم النفس الحديث شكّك بالمقدمة الأساسية التي تقول: إن العقل موجود بسيط؛ إذ إنه يبدو كبنية لها وحدة نسبية فقط تكون عادة مستقرة إلى حد ما ومندمجة تماماً لكنها قابلة تحت درجات مختلفة من التوتر للانقسام والانحلال.

يوضح هذا التفسير السيكولوجي، أن فرضية كون النفس جوهراً بسيطاً ليست مبنية على أساس تجريبي، بل هي فرضية ميتافيزيقية. وهي بهذا لا تستطيع أن تقدّم لنا أساساً لدليل عام على خلود النفس.

وقد صيغ التمييز بين الجسد والروح، أول الأمر، على شكل تعليم فلسفي في اليونان القديمة، ثم عُمِّد ليكون مسيحياً، واستمر خلال القرون الوسطى ليدخل إلى العالم الحديث بصفة الحقيقة البديهية الشائعة عندما أعاد ديكارت تعريفه في القرن السابع عشر، لكن منذ الحرب العالمية الثانية، وبعد أن كانت ثنائية العقل - المادة الديكارتية من المسلّمات لقرون عدة، أصبحت عرضة للنقد الحاد؛[٥] حيث دار جدال حول الكلمات التي تصف الخصائص والعمليات الذهنية مثل: «ذكاء» «مفكر» «سعادة» «خال من الهم» «يحسب» وما شابهها،

وحول انطباقها خلال الممارسة على نماذج من السلوك والأمزجة البشرية، وأنها تشير إلى الفرد التجريبي؛ أي الكائن البشري المرئي الذي يولد وينمو ويتصرّف ويشعر ويموت، وليس إلى الأعمال الخيالية التي يؤديها «الشبح في الآلة». وبالتالي فإن الفرد بهذه المواصفات يكون على شاكلة ما يصدر عنه؛ أي مخلوق من لحم ودم يتصرّف ويقدر على التصرّف بطرق مميَّزة، لا نفساً لا- مادية تتفاعل بغموض مع الجسد المادي.

نتيجة لهذا التطوّر، أصبح جُلّ فلاسفة منتصف القرن العشرين لا يرى الكائن البشري كما هو في الكتابات الإنجيلية، نفساً أبدية متصلة زمنياً بجسد فانٍ، بل كشكل من أشكال الحياة السيكوفيزيائية، المتناهية القابلة للفناء. كما قال المتخصّص في العهد القديم J. Pedersen عن العبرانيين، إن الجسد بالنسبة لهم «هو النفس في شكلها الخارجي»[٦] ، غير أن هذه الطريقة في التفكير أدّت إلى فهم للموت يختلف تماماً عن الفهم الموجود عند أفلاطون وفي التيّار الأفلاطوني الجديد في الفكر الأوروبي.

إعادة خلق الشخص ذي السمات النفسية والبدنية

لم تحظ فكرة الحياة بعد الموت بأهمية حقيقية في اليهودية، إلا في المرحلة المتأخرة من العهد القديم؛ إذ كان التركيز الكامل للفكر اليهودي، سابقاً، ينصبّ على عهد الله مع الأمَّة بوصفها كائناً حياً استمر على مدى قرون، عاش ومات خلاله أجيال متعاقبة، كما أن التفكير بالمقصد الإلهي تجاه الأفراد الذي يتعالى عن هذه الدنيا، لم يتطور إلا عند انهيار الأمَّة ككيان سياسي، وهذا ما دفع نحو الفردانية والسؤال عن المصير الشخصي.

فعندما نشأ الاعتقاد الإيجابي بالمقصد الإلهي في حفظ البشر بعد الموت، اتخذ هذا الاعتقاد الشكل اللا أفلاطوني للاعتقاد ببعث الأجساد. فالفارق الديني بين الاعتقاد الأفلاطوني بخلود النفس والاعتقاد اليهو- مسيحي هو أن الأخير يسلّم بإعادة خلق خاصة يقوم بها الله، وهذا يولّد شعوراً بالتعلق التام بالله في ساعة الموت، شعوراً يتناسب مع ما ينصّ عليه الكتاب المقدس من كون الإنسان خلق من «تراب الأرض»[٧] إنه (كما نقول اليوم) نتاج تطور الحياة البطيء من بداياتها البطيئة في الطين البدائي. إذاً، الموت في التصوّر اليهودي-

المسيحي أمر حقيقي ومرعب. ولا أحد يعتقد أنه كالانتقال من غرفة إلى أخرى أو كخلع رداء وارتداء آخر مكانه. إنه يعني الانقراض التام والانتقال من دائرة الحياة المنيرة إلى «ليل الموت الذي لا ينتهي» ولا يمكن أن يكون ثمّة وجود جديد إلا من خلال الحب الإلهي المهيمن الخلاق.

ماذا يعني «بعث الموتى»؟ تقدّم لنا مناقشة القديس بولس جواباً أساسياً عن هذا السؤال.[٨] حيث إن تصوره عن القيامة العامة (التي تختلف عن القيامة الفريدة ليسوع المسيح) لا صلة له بقيامة الأجساد من المقابر، بل يتصل بإعادة الخلق الإلهية أو إعادة تشكيل الفرد الإنساني بخصائصه الروحية والجسدية، ليس الكائن الحي الذي مات بل كـ soms pneumstic «جسد روحي» يسكن عالماً روحياً كما يسكن الجسم الطبيعي في العالم المادي.

إن أكبر مشكلة تواجه معتقداً كهذا هي توفير معيار للهوية الشخصية يربط الحياة الأرضية بحياة المبعث؛ إذ إن بولس لا يأخذ هذه المسألة بالحسبان، لكن ربما يمكن للمرء أن يُطَوِّر أفكاره على الطريقة التالية[٩]:

فلنفترض أولاً، أن أحداً ما -جون سميث- الذي يعيش في الولايات المتحدة الأميركية، قد اختفى فجأة وبصورة لا يمكن تفسيرها أمام أنظار أصدقائه، وفي نفس اللحظة ظهر في الهند وبصورة لا يمكن تفسيرها نسخة مطابقة له. وهذا الذي ظهر في الهند يشبه شبهاً تاماً من حيث الصفات الجسدية والنفسية الشخص الذي اختفى في أميركا، وأن هناك استمراراً شبه كامل للذاكرة بينهما، كما أن له صفاته الجسدية بما فيها بصمات أصابعه ولون عينيه وشعره ومعتقداته وعاداته ومشاعره ومزاجه. وأكثر من ذلك، فإن «جون سميث» الشبيه يعتقد أنه نفس جون سميث الذي اختفى في الولايات المتحدة. ثم بعد كل الفحوصات الممكنة التي أُجريت وأثبتت أنها إيجابية، فإن العوامل التي ستؤدي بأصدقائه لقبول أن «جون سميث» هو جون سميث سوف تسود - وقد تتسبّب بإغفال حتى اختفائه المحيّر وانتقاله من قارة إلى قارة-، أكثر من التعامل مع «جون سميث» الحامل لكل ذكريات وصفات جون سميث كشخص آخر غير جون سميث.

ولنفترض ثانياً، أن جون سميث هذا، بدل أن يختفي بطريقة غامضة، يموت، لكن في لحظة موته يظهر «جون سميث» الشبيه به والحامل لكل ذكرياته

وصفاته الأخرى في الهند. حتى لو كانت الجثة بين أيدينا فإننا سنضطر لقبول أن «جون سميث» هذا، هو نفسه جون سميث الذي مات. وقد نضطر للقول إنه خلق بطريقة إعجازية في مكان آخر.

والآن لنفترض ثالثاً، أنه وفي لحظة موت جون سميث ظهر «جون سميث» النسخة، ليس في الهند، بل كنسخة بعثت في عالم مختلف تمام الاختلاف، عالم بعثٍ مسكون بأناس مبعوثين فقط، لهذا العالم فضاؤه المختلف عن العالم الذي نعرفه؛ أي أن الشيء في عالم المعاد ليس واقعاً على أي مسافة أو أي اتجاه من الأشياء الموجودة في عالمنا الذي نعيش فيه، رغم كون كل شيء في أي من العالمين متصل مكانياً بكل الأشياء الأخرى في نفس العالم.

تزودنا هذه الفرضية بنموذج يمكن لنا أن نبدأ منه لفهم إعادة الخلق الإلهية للشخصية البشرية المتجسدة. فقد تمَّ في هذا النموذج التقليل من عنصر الغموض والغرابة إلى أقل درجة من خلال اتباع رأي بعض آباء الكنيسة الأوائل، القائل: إن لجسم البعث شكل الجسم المادي نفسه.[10] كما تمّ تجاهل ما لمّح إليه القديس بولس أنه قد يكون (جسم البعث) مختلفاً عن الجسم المادي كما تختلف حبة القمح الخضراء عن بذرة القمح.[11]

ما هو مرتكز هذا الاعتقاد اليهومسيحي بإعادة الخلق الإلهية أو إعادة إنشاء الشخصية الإنسانية بعد الموت؟ هناك بالطبع مناقشة أساسية يتم فيها تعليم عقيدة الحياة بعد الموت في كل مكان من العهد الجديد (رغم ندرته في العهد القديم). مع أن الركيزة الأهم تتمثل بأن الاعتقاد بالقيامة ينشأ كنتيجة طبيعية للإيمان بأهداف الله المطلقة، وغير المحدودة في الموت. وفي إطار مشابه، هناك نقاش حول وجود خطة إلهية لخلق أشخاص يكونون بصحبة الله، واعتبار أن سماح الله للناس أن يصيروا إلى العدم قبل إنجاز الهدف الإلهي يتناقض مع المقصد والمحبة الإلهية للمخلوقات البشرية.

إن هذا التحقّق الموعود لهدف الله من أجل الفرد، هو الذي ستدرك به كامل إمكانات الطبيعة الإنسانية، التي تؤلّف «الجنة» المرموز إليها في العهد الجديد بالمائدة السعيدة التي يفرح فيها الكل معاً. وقد رأينا في معالجة مسألة الشرّ في محل آخر، أن السؤال المطروح عن إمكان نجاح أي ثيوديسا (نظرية في العدل الإلهي) من دون أن ترسم لنفسها هذا الإيمان الأخروي في سعادة أبدية غير

محدودة لا تقاس بها كل الآلام والأحزان التي تم تحمّلها في طريق الوصول.

الفكرة التي تقابل فكرة الجنة في المسيحية هي فكرة الجحيم، وهذه أيضاً تتناسب مع فكرة العدل الإلهي، تماماً مثلما أن التوفيق بين الخير والقدرة الإلهية وبين وجود الشر يقضي أن مخاض التاريخ سوف يأتي في النهاية بخير أبدي للبشرية ويحول دون وقوع أي شر.

قد يكون النوع الوحيد من الشر الذي يتعارض مع القدرة المطلقة والمحبة الإلهية هو الألم الذي لا يمكن افتداؤه أبداً أو استخدامه في تحقيق هدف الخير الإلهي، فالعذاب الذي لا ينتهي قد يشكّل بالضبط ألماً كهذا، ولأنه أبدي لا يمكنه أبداً أن يؤدي إلى نهاية خيّرة تتجاوزه. وهكذا، فإن فكرة جهنّم كما يفهمها المتحمسون لها مثل أوغسطين أو كالفن تشكّل جزءًا كبيراً من مشكلة الشر! فلو أُوِّلت جهنم بالعذاب، يكون الدافع اللاهوتي وراء الفكرة على خلاف مباشر مع حافز البحث عن العدل الإلهي. غير أن الغموض والالتباس يكتنف كون عقيدة العقاب الأبدي ترتكز بشكل سليم على العهد الجديد. ومن جهة أخرى، إذا كانت كلمة «جحيم» تعني استمرار الألم المطهِّر الذي يُختَبَر غالباً في الحياة الدنيا، والذي يوصل أخيراً إلى السعادة القصوى في السماء، فلا خلاف مع مستلزمات العدل الإلهي. ثم إن فكرة الجحيم قد تخرج من حرفيتها وتقاس قيمتها كرمز للمسؤولية الخطيرة الناتجة عن حريتنا كبشر بالنسبة لخالقنا.

هل تساعد الباراسيكولوجيا؟

تدّعي حركة الروحيين أن البرهنة على الحياة بعد الموت قد تمّت من خلال حالات اتصال بين الأحياء و «الأموات». فخلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر وعقود القرن العشرين، تحوّل هذا الادعاء إلى موضوع دراسة متواصلة وحذرة من قبل عدد من الأشخاص المسؤولين والمختصين.[١٢] إن هذا العمل الذي يعود تاريخه التقريبي إلى زمن تأسيس جمعية البحوث النفسية في لندن عام ١٨٨٢ يُعرف حالياً بالاسم الذي تبنّته الجمعية، أو بالاسم الأكثر شيوعاً اليوم، الباراسيكولوجيا.

إذا قاربنا الموضوع من وجهة النظر التي تهمّنا في هذه المقالة، فقد نقسّم الظاهرة الباراسيكولوجيين، مبدئياً، إلى مجموعتين:

١- من لا يستخدمون أي إشارة إلى فكرة الحياة بعد الموت وعلى رأس هؤلاء أصحاب اتجاه سيطرة العقل على المادة psychokinesis (PK)، واتجاه التخاطر فوق الحسي بأشكاله المختلفة (ESP) (مثل التخاطر والاستبصار)؛

٢- هناك أيضاً تلك الظواهر التي تثير سؤال الحياة بعد الموت، مثل المكاشفات وغيرها من ظهورات حسيّة للأموات، و «الرسائل الروحية» التي تصل عبر وسائط.

بيد أن لهذا القسم فائدة تمهيدية فقط؛ لأن اتجاه التخاطر فوق الحسي برز كمفتاح لفهم كثير مما يحصل في المجموعة الثانية. سوف نبدأ بإيجاز الأسباب التي أغرت غالبية العاملين في هذا الحقل بالرغبة في التسليم بأمر غريب مثل التخاطر.

التخاطر telepathy اسم لحقيقة غامضة، حيث يسبّب أحياناً التفكير الحاصل في ذهن شخص ما، تفكيراً شبيهاً أو مرتبطاً به يحصل لشخص آخر لا يكون بينهما أي وسائل اتصال عادية، وفي هذه الظروف يستبعد أن يكون الأمر مجرّد صدفة.

مثلاً، قد يرسم شخص سلسلة من الصور أو الرسوم البيانية على الورق، وبطريقة ما يبثّ انطباعاً عنها إلى شخص آخر في غرفة أخرى يرسم صوراً ورسومات يمكن التعرّف عليها بأنها نفس ما رسمه الشخص الآخر. يمكن أن يكون هذا الأمر صدفة في حال حصوله مرة واحدة بنجاح ؛ لكن هل يمكن أن تتكرّر الصدفة في جميع المحاولات؟

ابتكر الخبراء طرقاً لقياس احتمال الصدفة في حالات التخاطر المفترضة. في أبسطها ، تم استخدام بطاقات طبع عليها خمسة رموز مختلفة. في علبة تحوي خمسين بطاقة، تحمل كل عشرة منها أحد الرموز الخمسة، تخلط البطاقات جيّداً ، ثم يركّز المرسِل على البطاقات واحدة واحدة، يحاول المرسَل إليه (الذي بالطبع لا يستطيع أن يرى لا المرسِل ولا البطاقات) أن يكتب التنظيم الصحيح للرموز، وتكرّر العملية، مع إعادة خلط البطاقات مئات أو ألوف المرّات. وبما أن هناك خمسة رموز مختلفة فقط، فإن نسبة التخمين العشوائي قد تحصل مرة صحيحة في كل خمس مرات. وبالتالي، على فرض أن «الصدفة» فقط هي

التي تعمل، ينبغي أن يكون المتلقّي مصيباً في حوالي ٢٠ في المائة من محاولاته، ومخطئاً في حوالي ٨٠ في المائة؛ وكلما كانت السلسلة أطول كلما كان التخمين أقرب إلى هذه النسبة. لكن في مواضيع التخاطر الجيدة تكون نسبة الإصابة أكثر مما يحصل في حال كان الأمر مجرّد صدفة. كما أن احتمال الصدفة يتراجع والاحتمال الآخر يتزايد كلما تم الحفاظ على نسبة الإصابة في سلاسل أطول من المحاولات. بهذه الطريقة، تم تسجيل ترجيح عامل التخاطر بنسبة أكثر من مليون إلى واحد. هذا وقد سجّل ج. ب. راين J.B.Rhine (جامعة ديوك) نتائج تبيّن قيماً «مقابل الصدفة» تتراوح بين سبعة واثنين وثمانين (وهذا ما يساوي الترجيح على الصدفة بـ ١٠٠٠٠٠ إلى واحد) (وهذا ما يحوّل الترجيح على الصدفة إلى مليارات).[١٣]

لقد تمّ نقد هذه الأبحاث، وأثير حولها جدال معقّد؛ من جهة أخرى، يصعب إنكار أن بعض الأبحاث الشبيهة وصلت إلى نتائج مشابهة[١٤]، وفي ضوء هذه التقارير يصعب إنكار أن بعض العوامل الإيجابية وليس «الصدفة» وحدها هي التي تؤثّر. فـ «التخاطر» هو ببساطة اسم لهذا العامل الإيجابي المجهول.

كيف يعمل التخاطر؟ إلى الآن لا يمكننا تبرير وجود التخاطر إلا بالسلب. يمكن القول مثلاً، وبيقين منطقي أن التخاطر لا يتكوّن من أي نوع من الإشعاعات المادية الشبيهة بموجات الراديو. للأسباب التالية: أولاً، التخاطر لا يُعاق أو يضعف تناسباً مع المسافة، كما هي الحال في كل أشكال الإشعاعات المعروفة؛ ثانياً، لا يوجد عضو في الدماغ أو في أي مكان آخر يمكن أن يعدّ مركز إرسال أو استقبال. بالتالي يمكن القول: إن التخاطر أمر ذهني بالكامل.

بيد أن التخاطر ليس مسألة نقل أو تصدير فكرة من ذهن إلى آخر - هذا إذا كان لفكرة كهذه أي مدلول على الإطلاق-، إذ الفكرة التي تنقل عن طريق التخاطر، لا تترك وعي المرسِل لتدخل وعي المتلقي. ما الذي يحصل إذاً؟ من الأفضل وصفه بالقول: إن فكر المرسِل ينشئ «صدى» ذهنياً يحصل على المستوى الذهني، وبالتالي فإن نسخته التي تنشأ في وعي المتلقي قد تكون جزءًا متناثراً، ويمكن أن تُشوَّه، أو أن يرمز إليها بطرق عدّة كما في الأحلام.

إن أذهاننا - وفق إحدى النظريات التي اقتُرحت لشرح التخاطر-، منفصلة

ومعزولة عن بعضها فقط على مستوى الوعي، لكن على المستوى الأعمق من اللاوعي، فإننا نؤثر في بعضنا باستمرار، والتخاطر يحصل على هذا المستوى.(١٥)

كيف تتّجه الفكرة المتخاطر بها إلى متلقٍّ بعينه من بين عديدين؟ ظاهرياً الأفكار تتوجّه عبر رباط من العاطفة أو الاهتمام المشترك، كأن يكون صديقان، أحياناً، واعيين عن طريق التخاطر لأزمة خطيرة أو صدمة يعيشها أحدهما، رغم كونهما يعيشان في الطرفين المتقابلين من الأرض.

سوف نتحوّل الآن إلى الفرع الآخر من الباراسيكولوجيا، وهو على صلة أكثر وضوحاً بموضوعنا. يعرض كتاب The Proceedings of the Society for Physical Research عدداً كبيراً من حالات ظهور أشخاص ماتوا حديثاً لأشخاص أحياء (في حالات نادرة لأكثر من شخص واحد في نفس الوقت)، وهي حالات مسجّلة بحذر ومصادَق عليها بشكل مرْضٍ. لقد كان هؤلاء الأموات في عدد من الحالات غير واعين بالموت. إن تقارير هذا الفرع من الباراسيكولوجيا تؤسس بعيداً عن كل شكّ عقلاني للقول إن العقول التي تعمل عن طريق الوسيط، الذي يحضّر أرواح الأموات، تعطي أحياناً معلومات شخصية لا يمكن لهذا الوسيط أن يحصّلها بالوسائل العادية، وأحيانا تعطي معلومات- يتم تأكيدها لاحقاً – ليس بمقدور أي إنسان حي أن يعرفها.(١٦)

من جهة أخرى، فإن الأحداث الفيزيائية مثل «تجسيد» الأشكال الروحية في أشكال مرئية وملموسة، أمر مشكوك فيه إلى حد كبير. لكن حتى لو اختزلنا المجال الكامل للظاهرة الطبيعية، يبقى صحيحاً أن حالات الوسائط الفضلى محيرة ومثيرة للدهشة، وإذا أردنا تقويمها فهي تدل على البقاء والاتصال بعد الموت. فإذا تكلّم المرء من خلال وسيط مع كائن عاقل يعطي انطباعاً متماسكاً عن كونه صديقا حميماً ومعروفاً كان قد مات وأسّس هوية من خلال معلومات ومميزات شخصية كثيرة - كما يحدث عادة – عندئذٍ، لا يمكننا أن نستبعد – بدون اختبار دقيق – نظرية أن ما يحصل هو عودة الوعي من عالم الروح.

لكنّ تقدُّم المعرفة في الفرع الآخر من الباراسيكولوجيا، الذي يركّز على

دراسة الفهم فوق الحسي، ألقى ضوءًا غير متوقّع على هذه التجارة الظاهرية مع الميت، فهو يشير إلى أن التواصل التخاطري غير الواعي بين الوسيط وزبونه هو عامل مهم وقد يكون تفسيرياً بما يكفي. وقد تمّ تصوير هذا بحيوية من خلال تجربة امرأتين قررتا اختبار الأرواح من خلال التركيز، في فترة من الزمن، على شخصية وأجواء أحد أبطال رواية خيالية كلياً غير منشورة كانت قد كتبتها إحداهن. وبالتالي بعد أن ملأتا ذهنيهما بمواصفات هذه الشخصية الخيالية، ذهبتا إلى وسيط ذائع الشهرة، حيث شرع بوصف صديقهم الخيالي بدقة كزائر من وراء القبور جاء ليبلغهم رسالة خاصة منه.

المسألة الأكثر إثارة هي مسألة وسيط «الصوت المباشر» (وهو وسيط يسمع في جلسته صوت الروح المتصل بها يتكلم من الهواء) الذي حضّر روح «غوردن دايفس» الذي تكلم بصوته المعروف، وعرض معلومات مهمة عن غوردن دايفس، وتذكّر موته. لقد كان هذا الأمر مؤثراً للغاية إلى أن اكتشف أن غوردن دايفس ما زال على قيد الحياة وقد كان سمسار عقارات، وكان يحاول بيع بيت في الوقت الذي عقدت فيه جلسة التحضير![17]

بالنسبة «للأشباح»، بمعنى ظهور الأموات، فيمكن القول بإمكان وجود «هلوسات ذات معنى» صادرة عن نوع من التخاطر، ولنقتبس المثال الدرامي التالي: امرأة جالسة على ضفة بحيرة ترى صورة رجل يتّجه نحو البحيرة ويرمي نفسه فيها. وبعد أيام قليلة ينتحر رجل بالقاء نفسه في نفس البحيرة. التفسير المفترض لهذه الرؤيا أن تفكير الرجل عندما كان يخطّط للانتحار أُسقط بطريقة تخاطرية على ذهن المرأة. [18]

في عدد من الحالات المسجّلة هناك ثمة فعل متأخر؛ إذ إن الفكرة المسقطة تخاطرياً تتباطأ في العقل الباطن للمتلقي إلى أن تتمكّن، في لحظة مناسبة من الغفلة عن العالم الخارجي، من الظهور إلى العقل الواعي بشكل درامي - مثلاً، عبر صوت أو رؤية هلوسية- عبر وسائل شبيهة بالآلية التي تعمل في الأحلام.

لو أمكن خلق أشباح الأحياء عن طريق الأفكار والمشاعر السابقة التي تمثّلهم، لأمكن بموازاة ذلك إعادة إنتاج أشباح الأموات من خلال الأفكار والمشاعر التي تم اختبارها والتي كانت تمثّلهم عندما كانوا أحياء. بمعنى آخر، ربما تكون الأشباح «آثاراً نفسية»- أي نوع من الأثر الفكري الذي تركه

الميت، لكنه لا يشتمل على الحضور أو حتى الوجود المستمر لمن يمثله.

حالات عودة للحياة

بالإضافة إلى ما ذكر، هناك نطاق من الظواهر لفت الانتباه حديثاً وهو عبارة عن تقارير تجارب أناس عادوا إلى الحياة بعدما أُعلن موتهم.[19] والفترة التي تبيّن أنهم كانوا خلالها أمواتاً تتراوح بين بضع ثواني وعشرين دقيقة أو أكثر من ذلك. تشتمل هذه التقارير، رغم أن ظروفها ليست واحدة، على العناصر التالية: في البداية صوت مرتفع، إحساس كأنهم يسحبون عبر فضاء مظلم شبيه بالنفق؛ دخول إلى «عالم» من النور والجمال؛ يلتقون الأقارب والأصدقاء الذين ماتوا؛ يلاقيهم «كائن من نور» على خُلق عظيم أو روحية مؤثّرة، يفترض المسيحيون أنه المسيح ويفترض آخرون أنه ملاك أو إله؛ كما يرون عرضاً بصرياً حياً للغاية وسريعاً لحياتهم؛ ويقتربون من حدّ يشعرون أنه الحد الفاصل بين هذه الحياة والحياة الآخرة؛ ثم يشعرون أنهم أرسلوا أو سحبوا من جديد إلى جسدهم الأرضي. عموماً، إن من كان لهم هذا النوع من التجارب يكرهون التحدّث عن هذه الظاهرة التي يصعب وصفها، لكن موقفهم تجاه الموت تغيّر بشكل مميّز والآن يفكرون في موتهم المستقبلي بدون خوف أو حتى بتوقعات إيجابية.

قبل هذا النوع من التجارب السمعية والبصرية هناك غالباً تجربة «خارج الجسد»، وهي وعي بالسباحة فوق الجسد ورؤيته ممداً على السرير أو على الأرض أو على طاولة، وهناك أدبيات متزايدة تتعلّق بتجارب «خارج الجسد»، منها ما هو وقت الموت أو خلال الحياة.[20]

أما ما إذا كانت تقارير حالات العودة إلى الحياة تصدر عن أناس ماتوا فعلاً- وبهذا يزوّدون بمعلومات عن الحياة الآتية- هذا ما يستحيل تحديده حالياً. فهل تصف هذه الروايات المرحلة الأولى من حياة أخرى، أو ربما مرحلة انتقالية قبل فكّ الاتصال بين النفس والجسد؛ أم أنها تصف فقط اضطرابات النشاط الحُلمي قبل أن يفقد الدماغ الأوكسجين؟ نأمل أن المزيد من البحث قد يمهّد الطريق للإجابة عن هذه الأسئلة.

توحي هذه التأملات بالحاجة إلى الحذر في تقويم نتائج أبحاث

الباراسيكولوجيا.[٢١] لكن يجب أن يؤدي هذا الحذر إلى مزيد من البحث وليس إلى إقفال الملف. في نفس الوقت، على المرء أن يكون حذراً من عدم التمييز بين غياب العلم وعلم الغيب.

الهوامش

(١) Phaedo.

(٢) نحن نتعرف على العالم من خلال حواسنا الجسمية.

(3) Jacques Maritain, The Range of Reason (London: Geoffrey Bles Ltd. And New York: Charles Scribner's Sons, 1953) p. 60.

(4) Kant, Critique of Pure Reason, Transcendental Dialectic, "Refutation of Mendelssohn's Proof of the Permanence of the Soul."

(5) Gilbert Ryle's, The Concept of Mind (London:Hutchinson & Co.,Ltd./1949).

(6) J. Pedersen, Israel (London: Oxford University Press, 1926),1,170.

(٧) سفر التكوين ٢:٧.

(٨) كورونثوس الأولى ١٥.

(٩) تم تبني الفقرات التالية، بإذن، من مقطع من مقالتي، اللاهوت والتحقق" الذي نشر في مجلة Theology Today (نيسان ١٩٦٠) وأعيد طبعها في كتاب The Existence of God (New York : The Macmillan Company 1964) وفي أماكن أخرى.

(10) Irenaeus, Against Heresies, Book II. Chap. 34 Para.1.

(١١) كورونثوس ١، ١٥:٣٧

(١٢) تشمل لائحة الرؤساء الماضين لجمعية البحوث النفسية، الفلاسفة هنري برغسون، وليام جيمس، هانس دريش، هنري سدغفيك، شيللر وغيرهم.

(13) J.Rhine,Extrasensory Perception (Boston;Society for Psychical Recearch, 1935).

(14)Benjamin Wolman, ed., Handbook of Parapsychology (New York: Van Nostrand, 1977).

(15) Whteley Carington, Telepathy (London: Methuen,1945), Chap. 6-8.

(16) See C.D.Broad, Lectures on Psychical Research (London: Routlege &Kegan Paul and New

York: Humanities Press,1962), pp. 137-39.

(17) S.G.soal, "A Report of Some Communications Received through Mrs. Blanche Cooper," Sec.4, Proceedings of the Society for Psychical Research, XXXV, 560-89.

(18)F.W.H. Myers, Human Personality and Its Survival of Bodily Death (Lovdon: Longmans, Green, & Co./ 1903 and New York: Arno Press, 1975), I, 270-71. ما زال هذا العمل الكلاسيكي يحضى باهتمام كبير.

(19) See Raymond Moody's Life after Life (Atlanta: Mocking bird Books).

(20) See Sylvan Muldoon and Hereward Carringtin< The Phenomena of Astral Projection (London: Rider,1951); Robert Crookall, The Study and Pravtice of Astral Projection (London: Aquarian Press, 1961); Celia Green, Out - of - the - Body Experience (London: Hamish Hamilton, 1968).

(21) See C.D Broad, Religion, Philosophy and Psychical Research (London: Routledge $ Kegan Paul, 1953).

نظرية اتحاد النفوس بعد الموت

دراسة تحليلية في آراء:

الفارابي - ابن سينا - وصدر الدين الشيرازي

الدكتور علي أرشد رياحي

تعريب: محمد حسن زراقط

من المسائل التي طُرحت في الفلسفة الإسلامية مسألة بقاء النفوس بعد الموت، وتساءل الفلاسفة حول كيفية بقاء هذه النفوس وحول اتحادها في نفس كلية واحدة؟ وللبحث حول هذين السؤالين حاولنا في هذه المقالة استعراض آراء ثلاثة من أبرز فلاسفة الإسلام ومقارنة أقوالهم وتحليلها للخروج بخلاصات واضحة ونتائج محددة حول مواقفهم من هذه المسألة.

المقدمة

يحظى البحث حول بقاء النفس بعد الموت باهتمام بالغ في الفلسفة الإسلامية بالنظر إلى الصلة ما بين هذه المسائل وبين فكرة المعاد والحياة بعد الموت، التي تمثّل ركناً أساساً ومهماً من أركان الأديان السماوية ومنها الإسلام. وقد طرح الفلاسفة أسئلة عدة على هذا الصعيد منها السؤال حول النفوس الباقية بعد الموت، وهل تحظى كل النفوس الإنسانية بالبقاء، أم لا تنال جميعها هذه المكرمة. ثم إن النفوس التي تبقى بعد الموت هل تبقى على حالها من تعيّن شخصي، أم أنها تفقد تعيّنها وتتحد في نفس واحدة كلية؟

ويمثّل هذا السؤالان محور مقالتنا هذه على ضوء آراء وأفكار ثلاثة من فلاسفة الإسلام هم: الفارابي، وابن سينا، وصدر الدين الشيرازي. وقد ظهر لنا خلال تحليل آرائهم وأفكارهم أن لا أحد منهم يتبنّى نظرية اتحاد النفوس. كما أننا وجدنا أن الفارابي لا يؤمن ببقاء النفوس جميعاً بعد الموت، بخلاف الفيلسوفين الآخرين.

ولسنا ندّعي في هذه المقالة عدم سبق معالجة هذه الفكرة، بل نعترف بأن عدداً من الكتّاب عالجوا نصوص هؤلاء الفلاسفة وحللوها ولكننا مع ذلك حاولنا أن يكون تجديدنا في طريقة المعالجة والنتائج التي توصلنا إليها.

آراء الفارابي:

ربما كان من المناسب قبل الخوض في تفاصيل هذه المقالة، الإشارة إلى اعتقاد الفلاسفة المسلمين ببداهة وجود النفس وعدم حاجة وجودها إلى إثبات؛ وذلك أن الإنسان يعلم بوجود نفسه بالعلم الحضوري الذي لا طريق للخطأ إليه، بينما يعلم بوجود جسمه بالعلم الحصولي عن طريق الحواس. وبناء على هذا الوضوح، لا نرى حاجة إلى البحث عن تعريف النفس أو إثبات وجودها.

ويعتقد الفارابي بأن النفس الإنسانية تبقى في حالة التعين بالقوة ما لم تكتسب كمالاتها الثانوية، وفي هذه الحالة هي صورة للبدن. ومن المعروف في اصطلاح الفلاسفة أن الصورة تنطبع في الجسم أو تحل فيه، وبالتالي تزول

وتنعدم بزواله. وعليه فما دامت النفس على حالتها الأولية فإنها تفنى بفناء البدن، ولكنها عندما تكتسب كمالاتها الثانوية وتتعقل مفهوماً كلياً تصل إلى مرحلة التجرّد ولا يصيبها الفناء الذي يصيب البدن[1]. والنفس الإنسانية عند الفارابي تخرج من القوة إلى الفعل بواسطة العقل الفعال، وهذا الأخير هو الذي يفيض المعقولات على النفوس. وعلى الرغم من تساوي النفوس في علاقتها به ونسبتها إليه إلا أنها لا تتساوى في قبول ما يفيض عليها واكتسابه[2]. فالمجانين لا ينالون حظاً مما يفيض عليهم ولا تنال ذلك بالحد الأعلى إلا النفوس التي لم تتلوث بالأعمال التي لا تليق.

وعلى ضوء ما تقدّم يمكن القول: إن الفارابي لا يؤمن ببقاء جميع النفوس بعد موت البدن، وهو يقسم النفوس إلى أقسام ثلاثة، يتمتع بعضها بالبقاء دون بعضها الآخر، وهذه الأقسام، هي:

١- النفوس التي تبقى وتصل إلى السعادة وحدها، وهي نفوس أهل المدينة الفاضلة، وهم الذين أدركوا المعقولات بوضوح وعملوا بالفضيلة[3].

٢- والقسم الثاني من النفوس هي النفوس التي تبقى في العذاب، وهم أهل المدينة الفاسقة، الذين يدركون المعقولات ولكنهم لا يعملون بالفضيلة كلهم، بالتالي يتحلون بآراء أهل المدينة الفاضلة ولكنهم عاطلون من أفعالهم[4]. وهذه النفوس لا تفنى بفناء البدن وهي مجردة بسبب اكتسابها وتحلّيها بآراء أهل المدينة الفاضلة. ولكنهم يتعرّضون للعذاب نتيجة ما اكتسبوه من الأفعال الرذيلة ويلحق نفوسهم من مضادة الأفعال للآراء أذى عظيم [5].

٣- القسم الثالث: هو النفوس التي يطرأ عليها الموت وتفنى بفناء البدن، وتنقسم هذه الطائفة من النفوس إلى أقسام ثلاثة هي:

أ - **أهل المدينة الجاهلية**: وهي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم، إن أرشدوا إليها فلم يفهموها ولم يعتقدوها، وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات مما يظن غاية في الحياة وليست كذلك في الواقع كسلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات، وأن يكون المرء منهم مخلى وهواه وأن يكون مكرّماً ومعظماً[6]. ونفوس هؤلاء تبقى بالقوة ولا تصل إلى الفعلية والكمال. ولا تتجرّد عن المادة، وبالتالي تفنى بفناء البدن كما

تفنى البهائم والسباع والأفاعي[٧].

ب- أهل المدينة الضالة: وهي المدينة التي ضلّت وبدّلت آراءها، ومن هذه المدينة لا يبقى ويعذب، إلا الذي أضلهم وعدل بهم عن السعادة؛ لأجل شيء من أغراض أهل المدينة الجاهلية بعد أن عرف السعادة فهو وحده دون أهل المدينة شقي. وأما سائر أهل المدينة فإنهم يهلكون ويَنْحُلون ويكون مصيرهم كمصير أهل المدينة الجاهلية[٨].

ج- أهل المدينة المبدِّلة: والمدينة المبدلة هي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء أهل المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها بدّلت أفعالها وآراءها تأثراً بسائر المدن. ومن أهل هذه المدينة لا يُعذّب ويشقى، إلا الرئيس الذي بدّل وغيَّر على أهل المدينة الأمر. وأما الآخرون فإنهم يهلكون وينحلون أيضاً مثل أهل المدينة الجاهلية. وكذلك من عدل عن السعادة سهواً وغلطاً[٩].

تحليل ونقد

يستفاد من نصوص الفارابي المشار إليها أعلاه، أن أكثر الناس يهلكون ويفنون بالموت؛ وذلك أن أكثر من يخالطهم الإنسان ويراهم في حياته هم ممن يرجحون هوى النفس على أي شيء آخر، ولا يرون شيئاً أفضل من الحياة المادية، ولا حظّ لهم من معرفة السعادة. فهذا الغرب المسمّى عالماً متحضراً يدير ظهره لتعاليم الأنبياء ولا يعترف بشيء منها ومآله بحسب الفارابي إلى الفناء والعدم، وهذا مخالف لبديهيات الأديان السماوية وبخاصة الإسلام. كما أن الإسلام يحكم على المرتدين وأهل المدينة الضالة والمبدّلة جميعاً بالعذاب ولا يخص الرئيس وحده بالعذاب والشقاء.

الفارابي واتصال النفوس

بعد الاطلاع على رأي الفارابي في بقاء النفوس وعدم بقائها، ومعرفة موقفه فمن يبقى أو لا يبقى، نعود إلى موقفه من اتصال النفوس بعد الموت واتحادها في نفس واحدة. يقول الفارابي في فصل بعنوان: «القول في اتصال النفوس بعضها ببعض»: وإذا مضت طائفة فبطلت أبدانهم، وخلصت أنفسها وسعدت فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم، قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم. فإذا مضت هذه أيضاً وخلصت صاروا أيضاً في السعادة إلى مراتب أولئك الماضين واتصل كل

واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية. ولأنها كانت ليست بأجسام صار اجتماعها، ولو بلغ ما بلغ غير مضيق بعضها على بعض مكانها؛ إذا كانت ليست في أمكنة أصلا، فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي توجد عليه الأجسام... [بل اتصالها] على جهة اتصال معقول بمعقول»[10].

تحليل ونقد

قد يبدو أن مكمن الخلل في نظرية الفارابي حول اتصال النفوس هو في أن عقيدة المعاد في الإسلام وغيره من الأديان لا تنسجم مع اتصال النفوس واتحادها في كلية واحدة؛ لأن من لوازم المعاد محاسبة المحسنين والمسيئين كلا منهم على حدة، وهذا لا يتيسر ولا يتحقق مع اتحاد النفوس واتصالها. ولكن التدقيق في كلام الفارابي يكشف عن معنى مختلف لا يتنافى مع عقيدة المعاد من هذه الجهة. إلا أن الفارابي نفسه يرفع هذا التوهم بإقراره بعقيدة المعاد حيث يقول: «... إذا كانت ليست في أمكنة أصلاً فتلاقيها، واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي توجد عليه الأجسام. وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة، واتصل بعضها ببعض، وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول، كان التذاذ كل واحد منها أزيد شديداً. وكلما لحق بهم من بعدهم، زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين وزادت لذة الماضين؛ لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة، فتزداد كيفية ما يعقل...»[11].

والأمر الآخر الذي يستفاد من عبارة الفارابي هو أن النفوس لا تفقد تعيّنها وتشخّصها، بل يبقى بينها على الرغم من اتصالها تمايز، وهو يصرّح في محل آخر بقوله: «... وكذلك يرتفع عنها كل ما كان يلحقها ويعرض لها بمقارنتها للأجسام. ولما كانت هذه الأنفس التي فارقت، أنفساً كانت في هيوليات مختلفة، وكان تبين أن الهيئات النفسانية تتبع مزاجات الأبدان، بعضها أكثر وبعضها أقل، وتكون كل هيئة نفسانية على نحو ما يوجبه مزاج البدن الذي كانت فيه، فهيئتها لزم فيها ضرورة أن تكون مغايرة لأجل التغاير الذي فيها كان. ولما كان تغاير الأبدان إلى غير نهاية محدودة، كانت تغايرات الأنفس أيضاً إلى غير نهاية محدودة»[12].

وعلى ضوء ما تقدّم يتضح أن الدكتور محمود قاسم قد أخطأ في فهم

الفارابي عندما نسب إليه نظرية اتحاد النفوس بعد الموت في نفس كلية واحدة وفقدانها بذلك تَعَيُّنها وتشخصها الذي كان لها قبل الموت[١٣].

آراء ابن سينا

يرى ابن سينا كفاية تعلق النفوس بالمادة قبل الموت لتحقق كثرتها بعد مفارقة المادة بالموت[١٤]. فهو بالتالي يوافق الفارابي في أن الارتباط السابق للنفس بالبدن يؤدي إلى تغاير النفوس وعدم اتحادها في نفس واحدة كلية.

ولكنه يخالف الفارابي في اعتقاده ببقاء بعض النفوس دون بعضها الآخر، ويستند في حكمه ببقاء النفوس جميعاً إلى أدلة عدة، نعرضها في ما يأتي:

١- الدليل الأول:[١٥]

يؤدي فناء البدن إلى فناء النفس أو التلازم بين فنائيهما في حالات هي: أن يكون بين النفس والبدن تكافؤاً في الوجود أو أن يكون البدن علة للنفس أو معلولاً لها. والاحتمالات الثلاثة باطلة، وبالتالي لا تلازم بين فناء البدن وفناء النفس، وعليه فالارتباط بينهما عرضي ولا يؤدي فناء البدن إلى فناء النفس.

ويدل على بطلان الاحتمال الأول أن الارتباط وتعلق النفس بالبدن إما ذاتي أو عرضي على الأول تكون إضافة كل منهما إلى الآخر ذاتية، وعليه لن يكون أيٌّ منهما بحد ذاته جوهراً مستقلاً، وقد ثبت في محله أن النفس والبدن جوهران مستقلان أحدهما عن الآخر. وإذا كان الارتباط بينهما عرضياً، فإن فناء البدن لا يلازمه سوى زوال الإضافة بين الطرفين.

ويدل على بطلان الاحتمال الثاني أن البدن ليس علة للنفس بأيٍّ معنى من المعاني الأربعة للعلة: أما العلة الفاعلية فلأن النفس مجرّدة والبدن مادي ولا يمكن أن يكون المادي علة للمجرد. وكذلك لا يمكن أن يكون البدن علة صورية أو غائية للنفس وربما كان العكس أقرب، وكذلك ليس البدن علة مادية للنفس؛ لأنها ليست صورة منطبعة في المادة.

ويدل على بطلان الاحتمال الثالث أن النفس أمر بسيط ولو كانت علة تامة للبدن؛ لكان فناء البدن تابعاً لها وحدها دون غيرها، والحال أننا نرى فناء البدن

وموته نتيجة تبدل المزاج أو تركيبه.

وقد اعترض صدر المتألهين (صدر الدين الشيرازي) على هذا الدليل السينوي بأن بين البدن والنفس علاقة ذاتية؛ وذلك بالنظر إلى كون البدن علة مادية للنفس، ولا يترتب على ذلك، باعتقاده، كون النفس منطبعة في المادة، والنفس ما دامت نفساً فهي متعلقة بالبدن وبفناء البدن وانقطاع صلتها به تزول «نفسيتها» ويبقى وجودها العقلي البسيط. وبعبارة أخرى: أن النفس ترتقي بموت البدن من حال إلى حال نتيجة الحركة الجوهرية التي تطرأ عليها[١٦].

٢- الدليل الثاني

يعتقد ابن سينا بأن الموجودات المركَّبة هي الموجودات التي يعرض لها الفناء. وأما الأشياء البسيطة، فلا يعرض لها الفساد والنفس من الأشياء البسيطة، ويشرح هذا الدليل بما ملخَّصه: إن الموجود الذي يقبل الفناء هو المركَّب وحده، وذلك أنه قبل الفناء هو موجود بالفعل فانٍ بالقوة. والشيء الواحد لا يمكن أن يكون بالفعل وبالقوة في آن واحد؛ لأن الفعلية تلازم الوجدان والقوة تلازم الفقدان: وبالتالي يجب أن يكون ما يتصف بالفناء منه شيئاً أو جهة غير الشيء أو الجهة التي تتصف بالبقاء. أو فقل: إن قوة الفناء يجب أن تكون غير فعلية الوجود، ولما كانت النفس بسيطة ليس فيها جزءان وجب أن لا تتصف إلا بصفة واحدة هي البقاء[١٧]. لا تستحيل ولا تبطل، وأقول أيضاً: إن سبباً آخر لا يعدم النفس البتة وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسببٍ مَّا ففيه قوَّةُ أن يفسد وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى وتهيؤه للفساد بفعله أن يبقى، فإن معنى القوة مغايرة لمعنى الفعل وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل لأن إضافة ذلك إلى الفساد وإضافة هذا إلى البقاء فإذن لأمرين مختلفين يوجد في الشيء هذان المعنيان فنقول: إن الأشياء المركَّبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركَّب يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد وفي الأشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز أن يجتمع هذا الأمران. وأقول بوجه مطلق إنه لا يجوز أن يجتمع في شيء أحدي الذاتي هذان المعنيان وذلك لأن كل شيء يبقى؛ وله قوة أن يفسد فله أيضاً قوة أن يبقى لأن بقاءه ليس بواجب ضروري وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً والإمكان الذي يتناول الطرفين هو طبيعة القوة فإذن يكون له في جوهره قوة أن يبقى وفعل أن يبقى؛ وقد بان أن فعل أن يبقى، منه لا محالة

ليس هو قوة أن يبقى فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل بل للشيء الذي يعرض لذاته أن يبقى بالفعل لا أنه حقيقة ذاته فيلزم من هذا أن تكون ذاته، مركبة من شيء إذا كان كان به ذاته موجوداً بالفعل وهو الصورة في كل شيء وعن شيء حصل له هذا بالفعل وفي طباعه قوته به وهو مادته، فإنْ كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادة وصورة فإن كانت مركَّبة فلنترك المركَّب ولننظر في الجوهر الذي هو مادته ولنصرف القول إلى نفس مادته ولنتكلم فيها ونقول: إن المادة إما أن تنقسم هكذا دائماً ونثبت الكلام دائماً وهذا محال، وإما أن لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ وكلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ والأصل وهو الذي نسميه النفس وليس كلامنا في شيء مجتمع منه ومن شيء آخر، فتبين أن كل شيء هو بسيط غير مركَّب أو هو أصل مركَّب وسنخه فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى وقوة أن يعدم بالقياس مجتمع فيه فعل أن يبقى وقوة أن يعدم بالقياس إلى ذاته، فإن كانت فيه قوة أن يعدم فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى، وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد فليس فيه قوة أن يعدم فتبيَّن إذاً أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد.

وأما الكائنات التي تفسد، فإن الفاسد منها هو المركَّب المجتمع وقوة أن تفسد أو تبقى ليس في المعنى الذي به المركَّب واحد، بل في المادة التي هي بالقوة قابلة كلا الضدين، فليس إذن في الفاسد المركَّب لا قوة أن يبقى ولا قوة أن يفسد فلم تجتمعا فيه، وأما المادة فإما أن تكون باقية لا بقوة بها للبقاء كما يظن قوم، وإما أن تكون بقوة بها تبقى وليس لها قوة أن تفسد، بل قوة أن تُفْسِد شيئاً آخر يحدث فيها، والبسائط التي في المادة فإن قوة فسادها في جوهر المادة لا في جوهرها والبرهان الذي يوجب أن كل كائن فاسد من جهة تناهي قوى البقاء والبطلان، إنما يوجب فيما هو كائن من مادة وصورة وتكون في مادته قوة إلى أن تبقى فيه تلك الصورة وقوة أن يفسد هي منه كما قد علمت فقد بان إذن أن النفس الإنسانية لا تفسد البتة وإلى هذا سقنا كلامنا والله الموفق»[18].

الدليل الثالث:

إن العلة المباشرة للنفس الإنسانية هي العقل الفعال الذي هو جوهر باقٍ. وما دامت علة النفس باقية، فإن المعلول أيضاً لا بدّ من أن يبقى؛ لأن المعلول لا ينعدم مع بقاء علته[19].

هذا ولا يقنع دليلا ابن سينا هذان صدر الدين الشيرازي؛ ولذلك يعلق عليهما بأنهما يصدقان ويدلان على استحالة فناء الموجود المجرّد عن المادة بالكامل، وأما الموجود المرتبط بالمادة فلا يصدق في حقه هذا القول والنفس الإنسانية كما هو معلوم ليست مجردة عن المادة تجرداً كاملاً.

تحليل ونقد

يبدو لنا أن اعتراض صدر المتألهين على الدليل الأول من أدلة ابن سينا ليس وارداً عليه؛ وذلك لأن البدن لا يكون علة مادية للنفس إلا إذا كانت هذه الأخيرة صورة منطبعة في المادة، ولا يكفي في علية البدن تعلق النفس به بأي نحو من أنحاء التعلق.

وما تعلُّق النفس بالبدن إلا تعلُّق تدبيري بمعنى أن النفس تدبر البدن وتدير شؤونه وتتصرف فيه وتؤثر. ومن هنا، فلا مانع من أن تكون النفس موجوداً مجرداً فاقد لأي قوة ومع ذلك تؤثر في البدن وتتأثر به. وعليه فإن قول ملا صدرا عن أن النفس ما دامت نفساً فهي متعلقة بالبدن لا يعدو كونه وقوفاً على حد اللفظ. فإن النفس التي تتولى تدبير بدن بعينه تبقى على حقيقتها بعد أن تنقطع صلتها به، سواء سميت نفساً أم أطلقت عليها تسمية. وبعبارة أخرى: تطلق كلمة نفس على الموجود المجرّد الذي يتولى تدبير البدن والتصرف فيه، وعندما تنقطع الصلة بين هذا المجرّد وبين البدن ربما يفقد اسمه، ولكنه لا ينعدم ولا يخسر وجوده.

الاعتراض على ابن سينا

وعلى أي حال ورغم عدم موافقتنا على اعتراض صدر الدين الشيرازي على الدليل الأول من أدلة ابن سينا، إلا أن هذا الدليل يواجه إشكالاً آخر.

وتوضيح الاعتراض هو أن ابن سينا وفي مقام إبطال أحد الاحتمالات التي يطرحها يقول: «فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود وذلك أمر ذاتي له لا عارض عليه، كل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه وليس لا النفس ولا البدن بجوهر؛ لكنهما جوهران...»[٢٠].

وفي مقابل هذا البرهان السينوي نعتقد أنه لا مانع من تحقق الإضافة الذاتية

بين جوهرين، وقد آمن الفلاسفة بأن كلاً من الصورة والمادة جوهر على الرغم من الارتباط بينهما، بحيث لا يوجد أحدهما دون الآخر، بل يوجد من اتحادهما جوهر ثالث.

وأما الدليل الذي يذكره ابن سينا لإبطال الاحتمال الثالث فهو برأينا ناقص يحتاج إلى تتميم؛ وذلك أنه لا بد من إثبات تجرّد النفس ليقال بعد ذلك بناء على تجردها: إن التغيّر في مزاج البدن المادي لا يؤدّي إلى فناء النفس لتجردها. ومن دون هذا التتميم يمكن أن يقال: إن التغير في مزاج البدن أو تركيبه قد يؤدي إلى تغير في النفس، يؤدي بها إلى الفناء فيفنى البدن تبعاً لفنائها.

ولا بد من الالتفات إلى أنه يترتب على الدليل الثاني من أدلة ابن سينا أن النفس لا قدرة لها على التكامل، والحال أن النفس ما دامت متعلقة بالبدن ومرتبطة به، يمكنها أن تتكامل أو تتسافل. وعليه فما المانع من انعدام النفس وفنائها ما دام يؤدي ارتباطها بالبدن إلى طروء التغير عليها.

آراء صدر الدين الشيرازي

يرى صدر الدين الشيرازي وانطلاقاً من موقفه من الحركة الجوهرية: أن النفس الإنسانية خلال حركتها الجوهرية تلك تعبر مراحل عدة، بعضها في عالم الماديات وبعضها في عالم المجرّدات. والتجدد والحدوث والتغير يحصل في العالم الأول والمراحل الأولى من مسيرة النفس الإنسانية أثناء قطعها المراحل المادية. وعندما يفنى البدن يضر بالنفس من حيث تعلقها به ولا يضر بأصل وجودها، ولذلك فهي تتابع مسيرتها وحركتها الجوهرية بعد موته وانفصالها عنه[٢١].

ويعتقد صدر الدين الشيرازي بأن موت البدن يمثل بداية اتحاد النفس بالعقل الفعال ويعبّر عن هذه المرحلة بصيغتين: فتارة يستخدم تعبير الاتحاد وأخرى يعبّر بكلمة «اتصال»[٢٢]. ويبدو أنه يستخدم كلمتي الاتصال والاتحاد في معنى واحد.

وتجدر الإشارة إلى أن ما يقصده ملا صدرا من الاتحاد والاتصال، ليس مجرد الاتصال بين شيئين فحسب، بل بالنظر إلى أن عالم المجردات بعيد عن الاتصال المكاني، فإن مراده من الاتصال هو الوحدة. وبعبارة أخرى: إن

الحركة الجوهرية للنفس تؤدي بها إلى الوصول إلى مرحلة تكون فيها وجوداً ربطياً للعقل الفعال.

تحليل ونقد

في مقام تحليل كلمات صدر الدين الشيرازي تخطر في الذهن مجموعة من الأسئلة نعرض لبعضها في ما يأتي:

١- إذا كانت النفس الإنسانية معلولة للعقل الفعال، فكيف تصل إثر الحركة الجوهرية إلى مرحلة الاتحاد به؟

٢- إن العقل الفعّال واحد، ويؤدي اتحاد النفوس به إلى زوال تعينها وتشخصها ويتنافى هذا مع ما تقرّره الأديان السماوية حول ابتلاء بعض النفوس بالعذاب، ونيل بعضها الآخر الثواب.

٣- يؤمن ملا صدرا بنظرية العقول العَرْضِيَّة، وبناء على هذه النظرية يجب أن تتحد النفوس برب نوعها (العقل العرضي الخاص بها) لا بالعقل الفعال مباشرة.

وقبل إبداء الرأي في هذه النقاط الثلاث لا بدّ من الإشارة إلى أن قضية الاتصال بالعقل الفعال عند ملا صدرا لا تطرح في مجال بقاء النفوس بعد الموت فحسب، بل إنه يرى حصول الاتحاد قبل الموت وذلك خلال تعقل النفس وتفكرها وليس التفكير في حقيقته عنده سوى هذا الاتحاد المذكور. والفرق بين الحالتين هو دوام الاتصال بعد الموت بخلاف ما قبله[٢٣].

تبتني نظرية ملا صدرا في اتحاد النفوس بالعقل الفعال على مجموعة من المبادئ والأسس، لا بدّ من إثباتها كلاً على حدة في محله الخاص، وسوف نعرضها تباعاً على أنها أصول موضوعة يبتني عليها البحث.

١- اتحاد العاقل بالمعقول: إن النفس الإنسانية عندما تتعقل شيئاً تتحد بصورته العقلية.

٢- بسيط الحقيقة كل الأشياء: لا يراد من هذا المبدأ أن جميع موجودات هذا العالم موجودة في بسيط الحقيقة مع الحفاظ على حدودها الوجودية. بل المقصود منه أن العقل الفعال الذي هو موجود بسيط مشتمل على سائر

الكمالات الوجودية لموجودات هذا العالم، دون أن يلامسه أي حد من حدودها العدمية. وقد أثبت الفلاسفة المؤمنون بهذا المبدأ نظريتهم هذه في محلها. وأهم أدلتهم التي استندوا إليها هي أن العقل الفعال علة لموجودات هذا العالم، ولا بدّ أن تتوفر العلة على جميع كمالات المعلول.

٢- وحدة العقل الفعال ليس وحدة عددية، بل هي «وحدة حقة» لا يمكن فرض ثان لها؛ وذلك لكونه وجوداً صرفاً وصرف الوجود لا حد عدمي له ولا يترك محلاً لثانٍ.

ومن الأسس والمبادئ المطروحة أعلاه استنتج ملا صدرا الآتي: عندما تتعقل النفس الإنسانية وتدرك مفهوماً عقلياً كلياً، فإنها تتحد به، وبالتالي تتحد بالعقل الفعال الذي توجد فيه هذه الصورة؛ وذلك لأن المفهوم العقلي لا تعدد فيه من حيث المعنى والحقيقة. والصور العقلية في العقل الفعال.

بالنظر إلى ما تقدّم تتضح أجوبة الأسئلة المطروحة أعلاه. وأبرز الأسئلة التي طرحناها هو حول كيفية التوفيق بين فكرة الاتحاد بالعقل الفعال، وبين الحقيقة الدينية التي تقضي بضرورة تمايز النفوس وتشخّصها لتعاقب أو تثاب. وقد اتضح عدم وجود ملازمة بين الاتحاد الذي يؤمن ملا صدرا أو بين فقدان النفوس لتعينها وتشخّصها؛ وذلك لأن النفوس في الدنيا متشخّصة ولكنها مع ذلك تتصل بالعقل الفعال نوع اتصال. فالاتصال المقصود هو كون وجود النفس رابطاً وربطياً بالقياس إليه. ومن هنا، يمكن لملا صدرا الجمع بين تشخص النفوس وبين اتحادها بالعقل الفعال.

وأما السؤال الثاني فقد كان محوره استغراب أو استبعاد اتحاد المعلول (النفس) بالعلة (العقل الفعال)، ويرتفع الاستغراب عندما يلتفت إلى أن الاتحاد يتم بالصورة العقلية بحسب نظرية الإدراك المطروحة في فلسفة الحكمة المعالية.

وأخيراً يبقى السؤال الثالث وهو حول العقول العرضية، فإن مقصود صدرا من كلامه أن كل نفس تتحد مع مثلها، والمثل أو العقول العرضية هي معلولات للعقل الفعال.

الخلاصة والنتائج

حاولنا في هذه المقالة الإضاءة على موقف ثلاثة من الفلاسفة المسلمين حول

اتحاد النفوس بعد الموت وعدم اتحادها، بل حول مواقفهم من بقائها.

وقد تبين لنا أن الفارابي لا يؤمن ببقاء جميع النفوس الإنسانية، وأشرنا إلى عدم انسجام هذه الرؤية مع الاعتقاد الديني بالحياة بعد الموت. وقد خالفنا أحد الباحثين حول الفارابي نسبته إلى الفارابي القول بزوال تعين النفوس وتشخصها بعد الموت.

وابن سينا بدوره يوافق الفارابي في الاعتقاد ببقاء تشخص النفوس وتعينها بعد الموت وعدم اتحادها في نفس كلية، ولكنه يختلف عنه في الاعتقاد ببقاء النفوس جميعاً وعدم فنائها بفناء الجسد. وقد شرحنا أدلة ابن سينا على بقاء النفس ودفعنا اعتراض ملا صدرا عليه. ولكننا بعد ذلك أثبتنا تمامية أحد أدلته دون الدليلين الآخرين.

وأخيراً عرضنا لنظرية ملا صدرا في مسألتي اتحاد النفوس وبقائها، وحاولنا طرح مجموعة من الأسئلة التي لا بدّ من الإجابة عنها لتكتمل عناصر نظريته وتدافع عن نفسها في وجه التفسيرات التي تبدو مخالفة لمباني ملا صدرا أو مرتكزاته الفلسفة، أو معارِضَة للحقائق الدينية الثابتة حول المعاد والنفس.

الهوامش

(١) – علي مراد داودي، عقل در حكمت مشاء (العقل في الفلسفة المشائية)، ط١، طهران، انتشارات هخدا، ١٣٤٩ هـ.ش، ص ٢٣٤.

(٢) – جوزيف الهاشم، الفارابي دراسة ونصوص، ط١، بيروت، دار الشرق الجديد، ١٩٦٠، ص ١٢٩- ١٣٠.

(٣) – أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، ط١، انتشارات الزهراء، ١٣٦٦ هـ.ش. ص ٧٥.

(٤) – أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: ألبير نادر، ط٢، دار الشرق، بيروت، ص ١٣٣.

(٥) – م.ن، ص ١٤٣.

(٦) – أنظر: م.ن، ص ١٣١.

(٧) – أنظر: م.ن، ص ١٤٢- ١٤٣.

(٨) – أنظر: م.ن، ص ١٤٤.

(٩) – أنظر: م.ن، ص ١٤٤.

(١٠) – م.ن، ص ١٣٧.

(١١) – م.ن، ص ١٣٧- ١٣٨.

(١٢) – م.ن، ص ١٣٥- ١٣٦.

(١٣) – أنظر: محمود قاسم، في النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام، ط٤، مكتبة الإنجلو، القاهرة، ١٩٦٩، ص ١٦٦.

(١٤) – ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات، الفن السادس)، دار الكتاب العربية، القاهرة، ١٣٩٥هـ. ص ٢٠٠.

(١٥) – من هذا الموضع من المقالة فصاعداً سوف نكتفي بنقل الأقوال بالمعنى حذراً من التطويل ومراعاة للاختصار. (المعرّب).

(١٦) – صدر الدين الشيرازي، الأسفار، ج٨، ص ٣٧٥و ٣٨٢ -٣٨٣.

(١٧) – في كلام ابن سينا شيء من التعقيد والتطويل حاولنا تلخيصه بدل نقله حرفياً. وطلباً للدقة ننقل نص كلامه أيضاً للمقارنة.

(١٨) – ابن سينا، م.س، ص ٢٠٥.

(١٩) – أنظر: صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، الترجمة الفارسية: محمود الشهابي، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٣٢ هـ.ش، ص ١٢٠.

(٢٠) – ابن سينا، م.س، ص ٢٢٤.

(٢١) – المصدر نفسه.

(٢٢) – ملا صدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ط٢، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٠هـ.ش، ص ص ٢٤٦، و ٢٥٠، و ٢٥٥. والمبدأ والمعاد، انجمن حكمت وفلسفة، ١٣٥٤هـ.ش، ص ٣٦١.

(٢٣) – المصدر نفسه، ص ٣٥١.

الموت في الفلسفة الاسلامية

صدر الدين الشيرازي نموذجاً[1]

السيد محمد الخامنئي

تعريب: محمد حسن زراقط

يحاول السيد محمد الخامنئي المتخصص في الفلسفة الإسلامية أن يعالج مفهوم الموت من وجهه نظر الفلسفة الإسلامية بعامة وفلسفة صدر الدين الشيرازي بخاصة ليتوصل إلى أن الموت من وجهة نظر الشيرازي ما هو إلا ولادة جديدة وانتقال من مرحلة إلى مرحلة أرقى، وكل ذلك على ضوء نظرية الشيرازي حول الحركة الجوهرية التي تمثل إحدى أبرز إبداعات فلسفة الحكمة المتعالية.

على الرغم من حاجة النفس إلى البدن وانطلاق مسيرتها مع بداية تكونه. وعلى حد تعبير الفلاسفة على الرغم من كون النفس جسمانية الحدوث، إلا أنها بعد انطلاقها الجسماني تتحول إلى راع وحافظ للبدن، ومتابع لنموه وتطوره. وبين فلاسفة المسلمين يعتقد ملا صدرا على خلاف غيره من الفلاسفة، بأن البدن تابع للنفس وليس العكس. وإن كانت ترافقه وتصحبه لتصل إلى كمالها. والمفارقة الملفتة، بحسب ملا صدرا أن البدن يتوقف عن النمو والتطور في مرحلة من المراحل بينما تتابع النفس مسيرتها التكاملية، بل بين تكامل النفس وضعف البدن تناسب عكسي فكلما تكاملت النفس تركت أثرها على البدن انحطاطا وتدهورا وعجزا، إلى يصل بها الأمر إلى خلعه والانعتاق من أسره. وتركه جثة هامدة لا حياة فيها.

ويمكن النظر إلى ظاهرة الموت من زوايا عدة، وإخضاعها للبحث والتحليل من أبعاد مختلفة. فالموت من وجهة نظر الأطباء وعلماء الأحياء هو تعطل الأجهزة الفاعلة في بدن الكائن الحي، تلك الأجهزة والقوى التي تشكل عندما تعمل مفهوم الحياة فيه. ولا يخفى انحصار هذه النظرة وتركيزها على البعد المادي للحياة، حيث إن مؤشرات الحياة فيها، هي ما يدرك بالحواس الخمس، مثل توقف القلب عن الخفقان، وموت الدماغ وانخفاض درجة الحرارة، وما شابه من العلامات التي يشخص الأطباء بواسطتها حالة الموت.

الموت بنظرة فلسفية:

وتختلف النظرة الفلسفية إلى الموت عن النظرة الطبية، وذلك أن الفلاسفة يرون في الموت مغادرة للروح أو النفس للجسد عندما لا يعود صالحا لاستعمالها، ويشبِّه الفلاسفة الموت بمغادرة الإنسان منزله عندما لا يعود للسكن لخرابه وانهدام أركانه، فإنه في مثل هذه الحالة يضطر الساكن إلى ترك المنزل والانتقال إلى محل آخر بصفة لاجئ. ومثل هذا الموت يسميه الفلاسفة بالموت الطبيعي، وما يميّزه عن غيره من أنواع الموت التي يذكرونها هو أنَّه نتيجة لخراب بيت النفس وانهدامه وزوال صلاحيته لتسخيرها. والنوع الثاني من الموت عند الفلاسفة هو ما يسمونه بالموت الاخترامي، الحادث عن فعل عمدي أو غير

عمدي من الكائن الحي نفسه أو من غيره من البشر أو سائر قوى الطبيعة.

الموت عند صدر الدين الشيرازي:

يطرح الفيلسوف صدر الدين الشيرازي، المعروف بملا صدرا (٩٧٩ - ١٠٤٥)، تعريفا للموت مغايرا للتعريف الذي يتبناه الأطباء، فبعد أن ينكر على الأطباء فهمهم للموت على أنه نتيجة لخراب بنية الجسد وزوال صلاحيته لاستقبال النفس، يشير إلى نوعي الموت المشار إليهما أعلاه، ويحدد تصوره للموت على أنّه انعتاق للروح من أسر البدن، عندما تستغني عنه في سيرها التكاملي. والنفس الإنسانية وإن كانت في بداية مسيرتها مادية المنشأ محتاجة إلى البدن لترقى مدارج الكمال، إلا أنها بعد تجاوزها مرحلة التكامل المادي تتابع طريقها مخلفة البدن وراءها بعد الاستغناء عنه. وهي تختلف عن البدن من حيث إنها لا تشيخ ولا يعرض لها الهرم.[٢]

ويبتني هذا التصور الصدرائي لمفهوم التكامل على مفهوم «الحركة الجوهريّة»[٣] الذي يعد بحق أهم إبداعات ملا صدرا الفلسفية، وحاصله أن جواهر الأشياء في العالم المادي المحسوس لا قرار لها ولا تعرف السكون، بل هي في حالة تكامل تدريجي، وانتقال من حالة جوهرية إلى حالة أخرى. وهذه الحركة هي حركة تكاملية. وعالم ملا صدرا من هذه الناحية مختلف عن عالم أرسطو الساكن. وقانون التكامل الجوهري ينطبق على النفس الإنسانية كما ينطبق على غيرها من الجواهر.

ووفق هذا القانون العام في فلسفة ملا صدرا تتكامل النفس الإنسانية يوما بيوم، تبدأ رحلتها مع الجسد ثم بعد وصولها إلى مرحلة من التكامل، تستغني عن البدن وتغادره وتحلق وحدها في عالمها الخاص الذي من أجله وجدت. فهي أشبه بالقمر الصناعي الذي ينطلق مع الصاروخ ثم بعد أن يقطع شوطا من سفره يترك الصاروخ وينطلق وحده ليتحرك في المدار المرسوم له. إذا، هذا هو الموت من وجهة نظر العرفاء.

ويعتقد ملا صدرا بأن النفس بعد مغادرتها البدن المادي تكتسب بدنا غير مادي يتمتع بخصائص البدن المادي نفسها، ومن هنا فإن النفوس تتعارف في عالمها الجديد بواسطة الأبدان المكتسبة غير المادية.

والنفس وإن كانت في بدء تكونها محتاجة إلى البدن ومعتمدة عليه، إلا أنها بعد اكتسابها تجردها تنقلب طبيعة علاقتها به فتصبح هي الحامية له والمدافعة عنه. وبحسب تعبير ملا صدرا تصبح هي الحامل له بدل أن يحملها، وعلى ضوء هذا الموقف الفلسفي ينكر الاعتقاد القائل بحاجة النفس إلى البدن على مدى حياتها. وبعبارة أخرى إن النفس عند ملا صدرا جسمانية الحدوث ولكنها غير تابعة للبدن ولا تتوقف حياتها على حياته، وكل ما في الأمر أنها لا تستطيع التكامل في الحياة الدنيا منفصلة عنه. وبالموت يتوقف البدن عن الكمال والرشد[4]. وأما النفس فإنها بمجرد الانعتاق منه تتابع مسيرتها وحدها وتتركه جثة هامدة لا حراك فيها.

وقبل ملا صدرا كان يشبّه الفلاسفة البدن بالنسبة إلى النفس بالسفينة بالقياس إلى ربانها، فإنه يعمد إلى قيادة السفينة بعد اكتمال صناعتها ويسير بها. وأما ملا صدرا فإنه يشبه النفس بشراع السفينة، والفرق بين التشبيهين واضح بيّن وذلك أن الشراع هو الذي يحرك السفينة ويسيّرها.[5]

الموت في العرفان الإسلامي:

وأما العرفان الإسلامي والعرفاء المسلمون فينظرون إلى الموت بعين مختلفة، تكشف عن أبعاد جماله وعظمته. فهم بخلاف الماديين والحسيين، لا يرون الموت عدما ونقصا أو فناء، بل يرون فيه انتقالا من حياة إلى حياة أسمى منزلة وأرفع مقاما. أو فلنقل الموت عند العرفاء ولادة جديدة فكما أن الطفل يبدأ حياته الحقيقية عندما يغادر رحم الأم وينفصل عنها، كذلك النفس تبدأ حياتها الخاصة بها عند مغادرة الجسد والانفصال عنه. وبهذا يكون العالم المادي بالنسبة للنفس أشبه بالرحم بالنسبة للجنين.

ومن العرفاء الذين تصدوا للحديث عن الموت في الأدب العرفاني الفارسي تجدر الإشارة إلى جلال الدين الرومي المعروف بمولوي؛ حيث يرى أن الطفل يتطور ويتكامل في رحم أمه ويطوي خلفه مراحل عدة فيبدأ مادة لا حياة فيها، ثم ينتقل إلى المرحلة النباتية التي تتميز بخاصية النمو، ويرى أن هذا الانتقال هو موت للمادة وولادة للحالة النباتية، وعلى هذا تقاس المراحل اللاحقة فبعد موت الحالة النباتية يولد الجنين ثانية في مرحلة الحيوان، وكذلك بموت الحيوان

ويولد الإنسان بعدها. وعندما يموت الإنسان في الكائن البشري ينتقل إلى حياة من نوع مختلف أشبه ما تكون بحياة الملائكة، ومن هنا فإنه يرى أن الموت لا يعد بأي حال من الأحوال نقصا بل تكاملا وولادة في مرحلة أعلى وأرقى من المرحلة التي كان عليها الإنسان قبل موت الإنسانية فيه.[٦]

وعلى ضوء هذه الرؤية لا تنحصر الحياة الحقيقية بالعيش في البدن وفي هذا العالم المادي، بل الحياة سلسلة متواصلة وانتقال من موت إلى حياة وولادة جديدة. وما أشبه هذا التصوير للموت بخروج التلميذ في المدرسة من مرحلة إلى مرحلة أعلى وانتقال من صف إلى صف أرقى، فليس الخروج من المرحلة الابتدائية مغادرة للمدرسة وموتا للحياة المدرسية، وعدُّ هذا الانتقال موتاً ناتج عن الجهل بحقيقة الحياة المدرسية واقتضائها الانتقال المستمر من مرحلة إلى مرحلة أعلى منها وهكذا إلى يغادر المرء مقاعد الدراسة ويجول في ساحات العمل وميادينه ليطور ما اكتسبه وحصله في صفوف الدراسة. والموت ينظر إليه العرفاء بالطريقة نفسها فهو تحليق من مرحلة إلى مرحلة وتكامل وارتقاء يجعل الإنسان لا يرى الفلك تحت قدميه.

وليس هذا التفسير العرفاني للموت بعيدا عن الرؤية القرآنية، فإن القرآن يشير إلى الحياة والموت بوصفهما دورات متعاقبة تخلف إحداها الأخرى؛ حيث يقول في سورة الروم: **﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾**.[٧]

والمراد من الموت الأول في الآية موت المراحل السابقة على الحياة العادية؛ موت مرحلة الجماد والنبات ومرحلة الرحم، والحياة الأولى هي الحياة الدنيوية العادية، والموت الثاني هو الموت العادي المتعارف، وما بقي مرتبط بالحياة الآخرة.

وقد ورد المعنى عينه في آيات أخرى حيث يقول تعالى على لسان بعض العاصين: **﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾**.[٨]

حقيقة الموت في القرآن:

ويبدو أن تحليل حقيقة الموت على ضوء القرآن الكريم لا تتاح إلا بعد

تحديد معنى الحياة في القرآن وفهمها حق الفهم، تبعا لقاعدة تعرف الأشياء بأضدادها. فالحياة في الفكر والثقافة الإسلامية صفة من صفات الله تعالى، حيث سبحانه بالحي، وفي تفسير وصفه بالحياة يعتقد الفلاسفة والعرفاء المسلمون بأن الحياة الحقيقية هي عبارة عن مفهوم مقترن أو متلازم مع العلم والإرادة.[9] ولمّا كان يعتقد هؤلاء بأن صفات الله تعالى مطلقة لا يحدها حد، بل هي المصدر والمنشأ لوجود ما سواه تعالى، كانت الحياة الإلهية الأزلية السرمدية منشأ للحياة عند الإنسان وغيره؛ أي الحياة المقترنة بالوعي والإرادة وغيرها.

ويتمتّع الإنسان بنوعين أو مرتبتين من الحياة إحداهما الحياة المادية؛ أي الحياة من الدرجة الثانية وهي الحياة المتوفرة في الكائنات الحية بأسرها. ويتمتع كذلك بحياة من نوع ثان لا يحظى به الحيوان، وهذه الحياة هي التي يعبر عنها القرآن الكريم بأنها روح الله في عدد من آيات القرآن الكريم.[10] حيث يشير الله تعالى إلى النفخ من روحه في الإنسان بعد تسويته، ولسنا ندعي وضوح مفهوم الروح والقدرة على فهمه كما تفهم وتعرف سائر الأشياء والمفاهيم، ولكن الفلسفة الإسلامية كما العرفان وأهله تصدوا لمحاولة تفسير لتقارب الفهم إن هي عجزت عنه. ومن الآراء المطروحة في هذا الميدان تجدر الإشارة إلى اعتقاد عدد من الفلاسفة بأنّ الروح الرحمانيّة هي المخلوق الأول لله تعالى، وهي منشأ الوجود وتسمى بالروح الأعظم، وعلى ضوء ذلك يفسر نفخ الروح بإفاضة الوجود من الدرجة الأولى على الإنسان.

وعليه فإن الإنسان مستأمن على هبة إلهية، بها حاز مقام الخلافة على الأرض، وبها أمرت الملائكة بالسجود له، وبهذه الأمانة والخلافة اكتسب الإنسان كرامته الذاتية، وهذا ما يميز النظرة الإسلامية إلى الإنسان عن النظرة الوضعية. فمهما فعل دعاة حقوق الإنسان وبناة المذاهب الفلسفية الإنسانوية، فإنهم لن يستطيعوا إضفاء القداسة على الإنسان كما يفعل الإسلام، فشتان بين إنسان ليس فيه مما فوق عالم المادة شيء وبين إنسانٍ جوهرُهُ الأصيل مستمد من روح الله. نعم إذا لم يكن الإنسان خليفة لله على الأرض فما الذي يميزه عن سائر الحيوانات.

والنتائج التي يمكن استخلاصها مما تقدم، هي:

أولاً: إن الإنسان بعد أن يكتسب وجوده وحياته، لا يمكن أن يفقد هذا الوجود وتلك الحياة ولا أن تعصف بهما رياح العدم؛ وذلك لأنه ثبت في الفلسفة أن العدم نقيض للوجود ولا يمكن أن يولد الشيء من نقيضه. وعليه فإن الموت ما هو في الحقيقة والواقع سوى تبدل في شكل الحياة وتغيير فضائها، وليس للموت معنى عدمي سلبي، بل الموت مفهوم وجودي. ولأجل كونه مفهوما وجوديا احتاج إلى خالق؛ ولذلك وصف الله نفسه في القرآن الكريم بأنه خالق الحياة والموت.[11] والعدم لا يحتاج إلى خالق ولا يخلق إلا الشيء الذي له وجود.

ثانيا: وجود الإنسان وحياته ليسا ملكا شخصيا له، بل هما وديعة إلهية استأمنه الله عليها، وفَوَّض إليه أمر إدارة هذا الوجود والاستفادة منه إلى أجل مسمى، وهو في ذلك أشبه براكب في قطار له حق الانتقال في هذا القطار من محطة إلى أخرى وليس له حق التصرف والسيطرة على هذا القطار. ومن هنا، حرم الإسلام على الإنسان الانتحار وإنهاء حياته، لأنه بذلك يكون قد تصرف في غير ما يملك وخان الأمانة التي أوكل الله إليه أمر حفظها وصونها. والقول عينه يصدق على التصرف في حياة غيره فإنه لا يحق للإنسان أن يتصرف في حياة غيره تحت أي عنوان من العناوين، فليس القتل مفهوما أخلاقيا بحيث تبرره النوايا الحسنة بل هو أمر مرتبط بالقانون والفلسفة الإسلامية في مجال القانون والرؤية الكونية، ولذلك لا تبرر النية الحسنة القتل المعروف بالقتل الرحيم؛ حيث إن الحياة ملك إلهي ليس للإنسان إلا الخضوع لمقتضيات التكليف الإلهي فيه، ولا يحق له الانتقال من مرحلة وجودية (الحياة الدنيا) إلى مرحلة لاحقة (الموت) إلا بما ينسجم مع الإرادة الإلهية.

ومن هنا، نجد أن الإسلام يحرم على الإنسان الانتحار وقتل غيره ولو بدافع «الرحمة»، بل فرض أشد العقوبات في الدنيا والآخرة على القتل سواء كان قتلا للنفس أو للغير. ومن ناحية فلسفية يعد قتل الآخرين وسلبهم حياتهم إخلالا بنظام الوجود والتقدير الإلهي، حيث إن المعاناة في هذه الدنيا بسبب المرض أو غيره من جملة ما قدره الله لبعض النفوس فلا يحق لأحد أن يجتاز هذا التقدير ويقفز فوقه بطريقة غير طبيعية ومن خلال الانتحار أو القتل الرحيم. ولله في تقديره العذاب والألم حكمٌ وغاياتٌ لا يجوز تجاوزها بطرق غير طبيعية، فكما

أنّ الرياضي لا بد له من المعاناة كي ينمي قدراته، وكما أن الإخلال ببرنامج التدريب يعد خطأ فاحشا في مسيرة النمو والتكامل في عالم الرياضة البدنية فكذلك المعاناة الروحية بسبب الألم أو غيره.

ولا تقتصر ملكية الله الحقيقية على حياة الإنسان وروحه، بل تتسع دائرة ملكه سبحانه لتشمل كل نفس سواء كانت حيوانية أو نباتية. ومن هنا، لا يجوز إتلاف هذه النفوس أو إزهاقها دون مبرر مشروع جعله الله سببا للإذن بإتلافها. وهذا يستفاد من وصف الإنسان بالخليفة ومن مهمة الاستخلاف التي أوكلت إليه. وبالنظر في سيرة الإنسان المعاصر يبدو أنه لم يتقن حفظ الأمانة بل نراه يزهق الكثير من الأرواح والنفوس على مذبح التطور والتقانة، وبعناوين براقة في ظاهرها ولكنها في الواقع وحقيقة الأمر والمآل إتلاف لما استأمنه الله عليه، وما أشبه الإنسان المعاصر بمن يحتطب فيقطع الغصن الذي يجلس عليه. وما أحوج الإنسانية إلى وعي دورها ومهمتها الأصيلة التي هي الاستخلاف وإعمار الأرض لا تخريبها والإضرار بها وبمن وما عليها.

الهوامش

(١) ورقة مقدمة إلى مؤتمر حقوق الإنسان، كرسي حقوق الإنسان، جامعة الشهيد بهشتي طهران، ٢١ فروردين، ١٣٨٥.

(٢) صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، ط ١، بنياد حكمت إسلامي صدرا، ج٣، ص١١٣.

(٣) الحركة الجوهرية مفهوم ابتكره الفيلسوف صدر الدين الشيرازي.

(٤) يرى ملا صدرا أن سبب الموت هو إعراض النفس عن البدن لا خراب البدن نفسه. (الأسفار الأربعة، ج٩، ص٦٥.

(٥) الأسفار الأربعة، ج٨، ص ٦٩.

(٦) الشاعر جلال الدين الرومي، المثنوي، الدفتر الثالث، البيت ٣٩٠١.

(٧) سورة البقرة: الآية ٢٨.

(٨) سورة غافر: الآية ١١.

(٩) الأسفار الأربعة، ج٦، ص ٤٣١، ٤٣٧.

(١٠) ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ وَالْجَآنَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ﴾ سورة الحجر: الآيات ٢٦- ٢٩.

(١١) يشير الكاتب إلى قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.. الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ سورة الملك: الآيتان ١و ٢.

دراسات وأبحاث

- ❖ الأسلوب الحجاجي.
- ❖ المقاصد عند ابن خلدون.

الأسلوب الحجاجي السائغ في الخطاب الميثمي الجامع

كتاب النجاة للشيخ كمال الدين ميثم البحراني.. نموذجا

قراءة تركيبية في مبحث الغَيْبَة*

ادريس هاني

يقرأ إدريس هاني في هذه المقالة كتاب « النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة»، وهو كتاب كلامي، وما يتعرض له الكاتب درساً وتفكيكاً وتركيباً هو مبحث الغيبة، محاولا استكشاف المنهج الميثمي باحثاً عن ما استتر خلف النص من معانٍ ودلالات.

* ورقة مقدمة لمؤتمر تكريم العلامة الشيخ ميثم البحراني، المنعقد ٢٦ ـ ٢٥ ذو الحجة ١٤٢٧هـ/ ٢٦-٢٥ يناير ٢٠٠٧ م بالجمهورية الاسلامية في إيران.

مدخل:

ينتمي النص الميثمي[1] إلى جنس الكتابة الكلاميّة والفلسفيّة والعرفانيّة في أرقى آمادها التنظيريّة وأرفع مستوياتها التطبيقيّة.. فهو نصّ شموليّ مكثّف زاخر بالصيغ البيانيّة حدّ البديع وطافح بالدلالات البرهانية الموحية بمرونة التمنطق المكين، حافل بالنكات العلمية تمتد سمحة في كل الآماد فتعانق بكياسة ندية كل فضاءات الأنس المعرفي، بدربة قل لها نظير ولياقة نادرة الوقوع في عرصات عامة العلماء، كدأب الشاذ من الرواد القدامى في بلائهم وفريهم وأزيد. كما يعكس عبقرية شيخنا المحقق الذي امتدت براعته كي تعانق أطيافا من التخصصات وتعاقر ضروبا من الفنون والصنعات الشرعية والعقلية والذوقية، التي صار بها رائدا رئيسا في كل فن، لا هاويا يقصر به كمشه عن بلوغ سدرة الرئاسة وسدة النبوغ العلميين. فيحار المرء لا بل يعجز عن حد مظاهر عبقريته أو حصرها في طبقة دون الطبقات المعرفية التي امتد إليها يراعه ذائقا متفننا.. فائضا سيالا منسدرا.. فهو سيد البلغاء واللغويين..وسيد العرفاء والمتخلقين.. وسيد الحكماء والمتكلمين.. وزبدة الفقهاء والمستنبطين... وفوق هذا وذاك هو الحجاجي إن برح قمقم الانشغال بالنظر والتزهد في مخالطة أغمار الخلق، عجر أخا المناظرة وبجره. فلم تقم له قائمة كما رأينا من حكاية «أصالة المال»[2] و«الكم الآكل»[3].. إنه رجل البلاغة الذي ألف فيها كتاب «تجريد البلاغة»، حتى أنه أغرى لشأنيته النادرة في الفن، أعلاما وضعوا على إثره شروحا نظير ما جادت به قريحة أبو عبد الله المقداد بن عبد الله السيوري الحلي (ت ٨٢٦ هـ) في شرحه الذي سماه: «تجريد البراعة»، وقد كان من تلامذته كما كان أعلام آخرون من تلامذته لا يقل لهم شأن أمثال الشريف الجرجاني[4]..

و كان شيخنا ميثم رجل الفقه المحقق حتى وَصِفَ عند القوم بزبدة الفقهاء والمحدثين: إذ يكفيه فخرا أن كان من تلامذته النجباء في الفقه، الخواجة نصير الدين الطوسي[5]، و كذا ما شاع من خبر المباحثات الفقهية التي جمعته مع رئيس من رؤساء هذا الفن في عصره، ألا وهو المحقق الحلي. وكان قد أجاز في الحديث علما فقهيا بارزا أيضا، هو العلامة الحلي.. كما رجع إليه بعض الفقهاء من المتأخرين في مسائل فقهية كصاحب الروضة البهية الشهيد

الثاني في شرح اللمعة الدمشقية للشهيد الأول، على الرغم من أنه لم يخلف وراءه مصنفا فقهيا يذكر؛ وحيث باعه الطويل في الصناعة الفقهية لا يحتاج إلى شواهد من أثر التصنيف والتأليف، وإن كانت تلك معرة زبدة الفقهاء، أن لا يكون له في المقام أثر ينتفع به الخلف كما أمكن الانتفاع بآثاره الأخرى[٦]..
وهو أيضا رجل الكلام و الفلسفة برع فيهما أيما براعة كادت أن تحجب روائعه الأخرى. بل لعل كل روائعه مهما تنوعت مواردها وتخالفت شؤونها وتشذرت موضوعاتها، فهي بؤرة جامعة لمعاني الحكمة والكلام، بما في ذلك رائعة الروائع: شرحه نهج البلاغة ـ و كذا منهاج العارفين و هو شرح المائة كلمة للإمام علي عليه السلام. وفي هذا الاختصاص صنف أيضا كتاب «استقصاء النظر في إمامة الأئمة الاثني عشر» و «كتاب قواعد المرام في علم الكلام» وكتاب «النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة» الذي هو محور ورقتنا وشاهدنا على نجاعة أسلوبه الحجاجي السائغ كشذرة من شذرات خطابه الجامع وقطر من ندى تراثه النافع.. كما أن له رسالة في الوحي والإلهام... وفي الحكمة والفلسفة صنف كتبا كثيرة نظير شرح كتاب الإشارات للشيخ علي بن سليمان البحراني ورسائل أخرى.. وقد أشاد برأيه الفلسفي كبار الحكماء والمتألهين، كالشيخ الطوسي وكذا ملا صدرا بعد ذلك، حتى قيل إنه أكثر عليه النقل في حاشية شرح التجريد، في مبحث الجواهر والأعراض.. ولك أن تدرك أي شأن فلسفي يجعل صدر المتألهين يحيل عليه في موضعه وقد علمت أن مبحث الجواهر والأعراض شطر من صديع الحكمة المتعالية، حيث أثبت حكيم أصفهان الحراك الراجح الأصح في الجوهر كما في سائر الأعراض..

إن شيخنا نموذج نادر للشخصية العالمة التي تعددت أبعادها واستطاعت أن تتجاوز بتكوينها المركب ما مكنها من ركوب صهوة الـ «عبر ـ مناهجية»[٧]. Interdisciplinary حيث جعلت البعض يرى فيه واحدا من الأعلام الذين أسسوا لنمط من الممارسة الفكرية الجامعة بين التشيع والتصوف[٨]. وقدر هذا النموذج من العلماء الذين اجتمعت لديهم هذه الصنعات وامتد نبوغهم إلى أقصى الأبعاد بقيد التفنن والبراعة فيها ـ حيث ما من علم إلا وقدم فيه شيخنا ما يرقى إلى مقام الرائعة[٩] ـ أن يأتوا بما هو مميز وما هو إبداع جلي ذائع في الأنام، ظاهر شاخص في الوجود. ولهذا السبب تحديدا كان لا بد من وصف أسلوبه

بالحجاجي، نظرا لانتمائه بحسب النموذج المعرفي إلى هذه الـ«عبر- مناهجية»، التي قلما تأطر أهلها بالأسلوب البرهاني الحصري بمعناه الأرسطي التقليدي، أو اكتفوا باليسير من الموروث و الوحيد من الرأي.. بل هو أسلوب يستمد قوته من الحجاج في مرونته واستيعابيته الموسعة والشامل لكل مسالك الدليل وليس مجرد الاكتفاء بالبرهان الصوري فحسب. وهذا ما مكن الشيخ وأضرابه أن ينزلوا في كل مورد بلبوس يناسبه من طرائق الاستدلال على خلاف ما جرت عليه العادة عند من اكتفى بالطرائق المحصورة، فما كان من ذلك الصنف إلا أن يهجو صنائع بأكملها متى تعالت على نسقه المنطقي المحصور[10]..فرأينا من هجا العرفان ما دامت حقائقه تتعالى على المنطق الصوري، فاعتبره واقعا في منزلة أدنى من أحكام العقل[11]..وآخرون باسم هذا المنطق رفضوا تعاليم الشرع وآخرون هاموا شذر مذر فلا استقامت لهم طريق ولا صحت لهم وجهة..وهكذا دواليك مما لا يخفى على ناظر مطلع..

أجل، لقد وصفنا الطريقة الميثمية على الأقل في ما يعنينا من بحث أمر الغيبة من كتابه النجاة، بالطريقة الحجاجية على خلفية نكتة في المقام، ترى أن الحجاج هو الأسلوب الأصيل في فن المناظرة، وهو أوسع مما تفي به مسالك البرهان الحصرية، حيث ليس المعول عليه في الحجاج سوى المضي مع الخصم إلى نهاية الحجاج قصد إفحامه، والاستناد في ذلك على ما يسند حجة المتكلم.. وبهذا فإن سيرورة الحجاج مفتوحة و لا نهائية، حيث يتوقف أمرها على خبرة المتحاورين ودربتهما. وتكمن قيمة الحجاج في أنها تترك المجال مفتوحا لمعاودة الكرة ومواصلة النقاش متى عرض تطور جديد في مدارك أحد المتناظرين.. فلو أنه أفحم اليوم في مجلس من مجالس المناظرة فليس معنى ذلك أنه لن تقوم له قائمة إذا ما تأمل مسائله وتكون لديه ما هو حقيق بفتح جولة جديدة من جولات المناظرة بناء على ما سبق.. فالعلم بالمناظرة وأسلوب الحجاج لا ينتهي، حيث الصواب يتشكل في قلب المحاورة وتلاقح العقول في المناظرة، أو كما قال علي بن أبي طالب عليه السلام: «اضرب بعض الرأي بعض يتولد منه الصواب..وامخض الرأي مخض السقاء».. وهذا يعني أن العلم ينمو بنحو جدلي وعبر آلية الحجاج المباشر أو الافتراضي الذي يمنح العالم قدرة فائقة على الاستشكال كما لو كان يتمثل خصمه ويفترض اعتراضاته.. فالممارسة العلمية الناجعة هي تلك التي يتمثل فيها العالم نفسه وخصمه في آن.. حتى لو كانت ممارسته الفكرية خارج

دائرة المناظرة المباشرة.. وهو ما سوف نجده ماثلا عند شيخنا ميثم في مباحث النجاة..إذ يستحضر بحصر يكاد يكون عقليا كل الآراء الاستشكالات المفترضة من خصم مفترض.. إن أسلوب البرهان الصوري المحصور، أسلوب عقيم حينما يستبعد كل أشكال مسالك الحجاج الأخرى بما في ذلك الشعرية.. ولا يخفى أن طريقة القرآن وأقوال الرسول ﷺ والأئمة وسائر أهل المناظرة هي من ذاك القبيل.. فليس غريبا أن يكون الأعلام من أتباع مدرسة أهل البيت (ع) قد اهتموا بهذا النمط من المناظرة، فدونوا وأرخوا لروائعها التي دار جلها حول موضوعات ذات الصلة بقضايا الاعتقاد التي كانت مدار علم الكلام حينئذ.. فكان أن ألف الشيخ الطبرسي كتابه الشهير : «الاحتجاج»، الذي ضمنه كافة أشكال المناظرة التي جمعت الرسول أو بعض الصحابة والتابعين من أصحاب الرسول . ص . وأئمة أهل البيت (ع) مع خصومهم..حتى أمكن اعتباره كتابا عمدة في المقام بل هو موسوعة وملحمة في الحجاج على النمط الذي وصفناه آنفا. ليس أسلوب المناظرة نقيضا لأسلوب البرهان، بل هو أوسع مدى حيث يشمل البرهان وغير البرهان، لأن المعَوّل عليه في الحجاج هو حمل المتلقي بطريق القهر النظري على تقبل الرأي المخالف بعد إبطال حججه و ثني المتلقي عن رأيه بالحجة التي تعني عند أهل الحجاج كل ما من شأنه أن يدعم رأي المتكلم بالمعنى اللغوي العام وليس الوسط الذي تثبت به الكبرى للصغرى في القضية الحملية كما هو المصطلح عند المناطقة.. فالبرهان عند الحجاجي ليس غاية بل وظيفة.. والتمسك بطرائق غير برهانية في الاستدلال لا يخرج القضية من حاق المعقول، بل قد يكون ذلك قصورا من المخاطِب أو مراعاة لمكنة المتلقي.. وقد يتحقق القطع من دون برهان، ويكون العمدة في ذلك التسليم جدل باطن اندكت معه وسائط البرهان حتى غابت عن صاحبها، لكنها تتكشف تباعا إلى أن يقتدر الإنسان على تظهيرها للمتلقي بعد أن تكون قد ظهرت له في حاق وعيه.. فيتأكد حينئذ بأن ليس كل ما دان به البشر جاء عن طريق البرهان كما لا يخفى، وليس كل ما يدين به البشر يستطيع أن يتقاسمه مع الآخر بطريق برهاني.. لذا كان لا بد من سيادة الحجاج كطريق أنجع لنضوج الفكر وتطور المعارف واستذكار منسي الوسائط في روع الواصلين إلى المعارف حدسا وحضوريا.. فالبرهان بمعناه الأرسطي مطلوب وليس لازما في المناظرة، وممكن وليس وحيدا في الحجاج.. وإن عدم حضوره في المناظرة عند الاقتضاء لا يخرج المناظرة من دائرة البرهان بمداه الأوسع، المشار إليه في الذكر الحكيم: ﴿**قل هاتوا برهانكم إن كنت**

صادقين﴾.. فلو كان البرهان بمعناه الأرسطي وحده العمدة فيما دان أو يدين به البشر، إذن لساخت ممالك الإيمان، ولما أمكن استمرار النوع.. حيث في يدي الناس ما هو أوسع مما يثبته البرهان الأرسطي فتأمل.. وإذا كان شيخنا ميثم البحراني هو ممن استوفوا هذه الصناعات وأدركوا حدود المنطق والفلسفة، فإن تمسكه بطريقتهما كما بدا في كتاب النجاة لا يعني وفاءه بهما حتى لو صار المورد محلا للاعتبارات، وهو ما يدركه كفقيه وعارف أيضا؛ حيث مجال الشريعة كمجال العرفان هما موردان لتكاثر الوجوه و الحيثيات والاعتبارات أكثر من مجال الفلسفة التكويني والمنطق الصوري..وحيث يكفي أن يكون الشيخ ميثم متكلما، كي يتعدى في حجاجه حدود المنطق الصوري متى أمكن ذلك..فالمتكلم هو متجاوز للثالث المرفوع في أكثر من مورد، مع الفارق بين طريق المتكلم الإمامي وغيره، فالتجاوز هنا بلحاظ الاعتبارات، فهو هنا يلتقي مع الفيلسوف..وكما في الاقتصار في التعريف على ما يتحقق به التمييز وإن ظل في الاحتمال ما يوقع في الاشتراك..

إننا سمينا أسلوبه بالحجاجي لهذا السبب تحديدا، كما سميناه كذلك لأن موضوع الإمامة والغَيْبَة هما من الموضوعات التي لا يُعَوَّل فيها على البرهان، إلا بمقدار ما هو ملزم في ضوء مقدمات ضرورية يحتم التسليم بها التسليم بآثارها الملزمة.. ومقتضى كون الخطاب موجه لكل أصناف البشر وطبقاتهم بغض النظر عن التفاوت في مداركهم وأحوالهم، دليل على أن المقصود من البرهان في الخطاب القرآني هو كل أشكال الحجة مطلقا، فلو اقتصر على مجرد البرهان بمعناه الأرسطي، لانحصر الخطاب وضاق المقصد، حيث أغلب بني آدم لم يحرزوا مقدمات البرهان والأقيسة المنطقية..وحيث وقفنا في الكتاب الأخير على بعض النكات لا تصلح أن تكون برهانية إلا بما هي محفوفة بالحجج الشرعية . ومع أننا نعتبر الحجة الشرعية هي في مجالها عين البرهان، إلا أننا نميز البرهان الشرعي المطلوب في قوله تعالى: ﴿قل هاتوا برهانكم﴾ عن البرهان بالمعنى الاصطلاحي المنطقي المحصور في القياس الحملي المخصوص، ولعل هذا ما يميز متفلسفة الإمامية عن غيرهم، حيث للنقل مدخلية أساسية في تأطير القول الفلسفي، وهو التقليد الذي برع فيه جيل الشيخ ميثم البحراني الذي زاوج بين ضرورات المنقول وضرورات المعقول في بناء فلسفي متين أعلن مصالحة ذكية بين الكلام والفلسفة..فكم من نكتة كف أن يتبع فيها فلاسفة الإمامية

نظراءهم حتى من كان منهم قد تنزل منزلة المرجع المعتبر كالشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، حيث نقض عليه أحد معاصري الشيخ ميثم، أعني الحكيم حيدر آملي كما ظهر ذلك في ردوده على مغالطة ختم الأولياء عند الشيخ الأكبر انطلاقا من المنقول ابتداء وتثنية بالمعقول وتثليثا بالكشف[12].. فالمنقول حاضر في منتهى القول الفلسفي الإمامي حتى لو تعلق الأمر بإثبات اتحاد العالم والمعلوم، ووحدة الوجود والمعرفة أو إثبات الحركة في الجوهر[13].. حضورا فوق أن يكون محض تعمل، بل نوع من التأطير النقلي الذي أمكنه إحداث تحول كبير في القول الفلسفي كان وراء ميلاد الفلسفة المتعالية، التي هي مدينة بشكل ما إلى هذا الإرث العظيم الذي بذر بذرته الأولى الشيخ ميثم البحراني وجيله من أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي وحيدر آملي..

بين يدي الكتاب

قبل الخوض في موضوعنا المتعلق ببحث الغيبة من كتاب النجاة، تجدر الإشارة إلى أن كتاب **«النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة»** جاء على نحو من الاختصار، لنقل المختصر المفيد الذي لخص المطلب وأزال عنه القشور وأبقى على اللباب..ولذا كان جديرا بأن يصبح محورا لكتاب دراسي، تنضم إليه شروح وحواشي تغذّيه وتعيد إليه ما تم خرطه على غير خرط القتاد من نكات وفروع وزوائد مفيدة للمتلقي غير المستحضر للمقدمات الشرعية والعقلية الضرورية للوقوف عند المفاهيم المستعملة في متن الشيخ البحراني والنتائج التي ذاد عنها بكثرة الحجاج على طريقة المتكلمين تارة والفلاسفة تارة والأدباء تارة أخرى.. وكل ذلك مؤطر ومراقب من المنقول الشرعي الذي لم يغب صريحا أو ضميرا عن فصول هذا الكتاب المفعم بالإشارات التي يحبل بها نص مكثف بمضامين فلسفية وكلامية غاية في العمق والسعة على ما اختص به كمختصر نافع في المقام..وهذا ليس غريبا إذا ما اعتبرنا الكتاب كتب على عجل وفي لحظة عبور مصحوبة بالكثير من التشتت الذهني كما يصف ذلك في مفتتح الكتاب، ما يؤكد على أنه كتب على عجل ، نزولا عند طلب شخصية سياسية مرموقة، كانت على صلة بشيخنا داعمة لمساره الاجتهادي، يتعلق الأمر بالملك أبي المظفر عبد العزيز بن جعفر النيسابوري..بهذا الصدد يقول الشيخ ميثم: «ثم أنه تعالى لما وفقني للاتصال بجناب مولانا المعظم، العالم العادل البارع،

ذي النفس الأبية، والهمم العلية، والأخلاق المرضية، والأعلاق الزكية، ملجأ الأنام، وواحد الليالي والأيام، عز الدنيا والدين، أبي المظفر عبد العزيز بن جعفر النيسابوري - أعز الله ببقائه الطائفة، وحرس به الملة - فألفيته من أخص الأولياء لأولاد سيد الأنبياء، مع ما خصه الله تعالى به من العلم، وحباه من مزيد الفهم، فهو للعلماء والد عطوف، ولمعاناة أحوالهم بر رؤوف، يتواضع لهم مع علو مرتبته ويرفع من خاملهم مع شرف منزلته، فشملني بأنعامه، وأحلني محل إكرامه، حتى أنساني الأهل والبلد، وأصدفني عن المال والولد... أشار إليَّ بإملاء مختصر في الإمامة، أنقح فيه الأدلة والبينات، وأقرر فيه الأسئلة والجوابات، فهممت أن أعتذر لمشقة السفر وما يستلزمه من تشعب الأذهان، ومفارقة الأهل والأوطان، ثم كرهت أن ينسب ذلك إلى تقصير مني في خدمته، وأداء بعض ما وجب عليَّ من شكر نعمته»[١٤].

لا يصلح هذا التقديم شاهدا على متانة الصلة التي ربطت بين شيخنا والملك المعظم أو شاهدا على حسن المودة وتقريبه العلماء وهو ما كان مفقودا نادرا في ذلك العصر وما قبله وما بعده إلا ما استثني وندر فحسب، بل يصلح شاهدا أيضا على أن الكتاب لقي عناية خاصة من قبل الملك أبي المظفر، كما يوقفنا على السبب الصريح خلف مجيئه على هذا النحو من الإيجاز.. فلولا ظروف السفر إذن لاتسع إلى أكثر من سفر و أزيد..

إن استعراض آراء الأعلام التراثيين يتطلب نوعا من الاستقصاء للبيئة الثقافية والجيو - سياسية والتاريخية التي نشأوا فيها، لأنها المرآة التي تعكس، ليس اختيارات العالم ومواقفه وتقاطعاته فحسب، بل هي أيضا التي تمكننا من وضع اليد على سر الخميرة التي تعتمل في فكرهم وتتحكم في تراجيحهم وأذواقهم..بل وهي التي تضعنا في قلب الشروط التاريخية للنموذج المعرفي الذي كان متحكما في تلك البيئة حتى ندرك طبيعة الخضوع الذي أبداه هذا العالم إزاء مسلمات عصره الفكرية وقيمة محاولاته للتجديد وخرم الأطر المعرفية السائدة، وأيضا لطبيعة العلاقة الخاصة التي أنتجها هذا العالم مع محيطه ومع ثقافة محيطه وعالمه.. حينئذ سندرك لا محالة القيمة المعرفية التاريخية للشخص، وحدها الطريقة التي تجنبنا محاكمة الأعلام التاريخيين من خلال مسلمات ومحددات نموذج معرفي تاريخي حديث أو أحدث. على هذا الأساس نستطيع أن نتحدث عن جملة العوامل التي ساهمت في تكوين

شخصية الشيخ ميثم البحراني وأثرت في نشأته وصيرورته العلمية.وهي عوامل شتى، قد تصل إلى ما هو سياسي نتيجة للشروط الاستثنائية التي عاشها العالم الإسلامي، هجمة التتار على بغداد واستيلاء هولاكو على قسم كبير من بلاد العالم الإسلامي كفارس وبغداد..ونوع العلاقة الخاصة التي ربطت بين الشيخ البحراني والشيخ الطوسي صاحب العلاقة المميزة مع هولاكو..بل وعلاقته الخاصة بالملك أبي المظفر النيشابوري الذي أهداه الكتاب المذكور، أو اتصاله بعلاء الدين عطا ملك الجويني وكيل التتار بالعراق، حيث ألف له شرحا على النهج . إذ يذكر أن له ثلاثة شروح للنهج.. وقد رأى البعض في ذلك ما يماثل موقف ابن أبي الحديد المعتزلي الذي كتب شرحه بناء على طلب من الوزير العلقمي الذي وصف النهج بأبيات:

كلام إذا ما الدر قويس قيمة وحسنا به يوما فقد وصف الدر

وإن حير الأذهان تيها، فإنني أنزهه عن أن أقول له سحر

وإن أسكر الألباب لطفا فإنه على ما أرى لولا طهارته خمر[١٥]

إن الأخذ بعين الاعتبار هذه الصلة مع ملوك ووزراء[١٦] وظروف الرحلة التي جعلت الشيخ ميثم ابن البحرين يحل بالحلة وبغداد ويعيش ظروفها السياسية ومخاضاتها الفكرية بكل تناقضاتها وبكل تجاذباتها، هو وحده الظرف الذي يفسر لنا تلك المحاولات المبكرة التي مكَّنت جيلاً كاملاً من أعلام الإمامية أن يتجه نحو العرفان، ويجترح من طرائق التفكير ما يكسر به الجمود الفكري الذي خلفته السياسة العباسية قبل أن ينفرط عقد دولتها المركزية، ليكون في صالح تفتق فضاءات جديدة لجدل فكري أكثر حيوية ونشاطا..وهي المرحلة أيضا التي تُوِّجت بمحاولات الارتقاء بعلم الكلام الإمامي إلى مرحلة أهَّلته للدخول في دورة الفلسفة، وهو الجمع الذي برع فيه هؤلاء الأعلام من أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي وأيضا الشيخ البحراني..فإذا أمكن البعض أن يصف أبا حيان التوحيدي بأديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، أمكننا أيضا وصف شيخنا ميثم البحراني بأنه فيلسوف الفقهاء وفقيه الفلاسفة..ففي عصره بدأ نوع من التداخل الواضح بين الفلسفة والكلام و العرفان و الفقه..ولعله

هو من أوائل المبادرين للانفتاح على نصوص أبي حامد الغزالي والاستشهاد بها دونما أي حرج رغم ما بدا من هذا الأخير من مواقف سلبية ضد الإمامية كما لا يخفى[١٧]..وما كان للشيخ البحراني أن يفكر في شرح جديد لنهج البلاغة بعد مصنف ابن أبي الحديد الذي كتب ما يبدو مغنيا في المقام، لولا أن تراءى لشيخنا عدم كفايته وعدم قدرته على استيفاء الأبعاد الفلسفية والعرفانية لخطاب الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.. فكانت محاولته تجاوزا وتكاملا أيضا مع ابن أبي الحديد، وليس ترفا في هواية الشروح دون أدنى قيمة مضافة في المقام..لهذا وصف شرحه من قبل القاضي «نور الله التستري» بكونه يتضمن « الحكمة والتصوف والكلام»[١٨]، وهو ما لم يتحقق مع ابن أبي الحديد الناقم على الفلاسفة والحكماء ولا من ديدنه كأديب متكلم معتزلي..هذه الظروف مجملة تفيد قارئ النص الميثمي، وتفرض عليه تصعيدا في اليقظة لأجل التقاط الحد الممكن من الإشارات عبر مختلف النكات التي يطرحها؛ أي بتعبير آخر إنه نص يفرض علينا نباهة تتعدى إلى ما بعد النص وإلى ما بعد المعنى: أقصد تَقَصّي أثر المعنى ومعنى المعنى، وهو ما برع فيه الشيخ ميثم كرجل بلاغي من الطراز الكبير، وكحكيم متفلسف، لا يبوح إلا بما أمكن البوح به، وما كان مطلوبا لدى المتلقي المفترض..لقد ساعدته هذه العبر - مناهجية «في مسلكه الحجاجي، هذا إن لم نقل أن سعة اطلاعه وتنوع اختصاصاته إنما هي حاجة اقتضاها مطلب الحجاج السائغ، وضرورة أوجبها خطابه الجامع»..

غيبة الإمام عند الشيخ ميثم البحراني

أحببنا تخصيص هذه الورقة لبحث مسألة الغيبة عند الشيخ ميثم البحراني على ما فيها من إيجاز، لكنه، إيجاز زاخر بالمعاني، مكثف يستدعي حمولة نظرية عالية وشامل لكافة الاستشكالات المفترضة..وكان ذلك تحديا فرضه اختيارنا لمبحث يحتل مساحة صغيرة من الكتاب لا يتعدى الأربع صفحات، بل كان من المفترض أن تكون ثلاث صفحات لولا إطنابه عبر شواهد شعرية في المقام الثالث من مبحثه المذكور..التحدي الذي يفرض نشر ما طواه الكاتب معاوضا إياه بمختصر نافع يستقوي بدربة التفهيم ومكنة التقسيم..والغاية من ذلك بيان وجه الحجاج السائغ من داخل ما قل ودل، فإذا :ه شاهد بالأولوية على ما كان قد انسدر بن يراع الشيخ في مقامات أخرى..ومع أن الحديث عن الغيبة

قد وسعه القوم بحثا حتى بلغ الموسوعية في التصنيف، فإن الأربع صفحات من كتاب النجاة لشيخنا ميثم تؤكد على أنها مستوعبة لكل هذه الحقائق وإلا لما أمكن حصر الاستشكالات بالطريقة التي سنرى..غير أننا سنلوذ من داخل كتاب النجاة بمبحث آخر له علقة مباشرة بمبحث الغيبة، يتعلق الأمر تحديدا بالبحث الثالث حول فساد ما قالته الطوائف من الشيعة المنكرين لواحد واحد من الأئمة الإثني عشر ..وقيمة هذا البحث تصب صبا في مبحث الغيبة للجنبة المتعلقة باستمرار الإمامة في ولد الحسين(ع) إلى حدود الثاني عشر (ع). وهو ما يعضد المقام الرابع من مبحث الغيبة الذي يتعلق بأن المدعى إمامته وغيبته هو هذا الإمام..وهذا لا يستقيم إلا برد فساد من حصرها أو انزلق بها في اتجاه من لم تثبت لهم إمامة بنص صريح ولا ثبتت لهم ختمية الولاية الخاصة ببرهان سديد..وقد امتد القول في هذا المقام ليشمل عشر طوائف واتجاهات مع إبطال نكيرها لواحد واحد من الأئمة الإثني عشر، حيث أي انزلاق في أي طبقة أو مرتبة لا يسمح بوصول النوبة إلى الحجة الثاني عشر (عج).. فيكون الوقوف على ذلك من ضرورات مبحث الغيبة وإن كان الشيخ ميثم البحراني قد قدمه وأفرده عن المبحث المذكور.. وعليه، يصبح الحديث في المقام الرابع من مبحث الغيبة من كتاب النجاة بضميمة البحث الثالث المذكور أعلاه، وإن بدا أصغر من باقي المقامات ما عدا الثاني، هو أطول المقامات بلحاظ الضميمة نفسها.. ثم إذا كان بحث الغيبة يأتي طوعا بعد أن ينتهي الباحث من مسألة الإمامة وما يتفرع عنها من مسائل تخص شروطها وأحوالها، فإن الامامية الإثني عشرية يجدون أنفسهم معنيين ببحث الغيبة نظرا لحتمية العدد ونظرا لضرورة عدم خلو الأرض من حجة..وفي الوقت ذاته يدرك الشيخ ميثم أن الحديث عن الغيبة متأخر رتبة عن بحث الإمامة.. فمن جهة يدرك أن بحث الغيبة لازم لعلقته الشديدة بوقوع الإمامة واستمراريتها.. ومن ناحية أخرى يدرك أن لا حديث عن الغيبة إلا بناء على القول بالإمامة تأكيدا على اللزوم، لأنها بمثابة لزوم المقدمة لذي المقدمة.. وهذا يكفي نباهة حينما ندرك أن أي حديث عن الغيبة مقدما عن بحث الإمامة لا يفي بالغرض بل هو بخلاف مختار العقلاء، لأن الأمر يتعلق ببناء نسقي، لو أننا اتبعنا طريق الاجتزاء من السياق وخرمنا منطق التراتبية والتقديم والتأخير الضروري للنسق، فإننا لن نظفر عند الصاحب والخصم برأي مستقيم.. بل هو ضرب من العماء ضار بالمباني العلمية، لو أننا سلمنا به وطبقناه على حقائق القرآن طرا لألفينا أنفسنا أمام آراء يتعذر التسليم بها.. تصور لو أننا

بحثنا رأسا مسألة المعراج قبل بحث التوحيد والنبوة، إذن، لعزَّ علينا التصديق.. فحقائق القرآن تنهض على صدقية التوحيد والنبوة.. وصدق الرسالة متوقف على التسليم بحقيقة المرسل والرسول..ومع أن مبحث الإمامة يعنينا كمقدمة في بحث الغيبة إلا أننا سنحصر الحديث عن الغيبة، ونفترض في القارئ إلماما بمقدمات بحث الإمامة، فالفصل هنا ليس من باب الاستغناء عن بحث الإمامة، بل هو فصل يقتضيه حصر الموضوع واختصاصه في باب من أبواب كتاب النجاة، وفاء إجرائيا بعنوان الورقة، حيث المقصد بيان كيف تعاطى الشيخ ميثم مع موضوعه للوقوف عند ما وصفناه بالحجاج السائغ في خطابه الجامع..

لقد قسم الشيخ ميثم بحثه في مسألة غيبة الإمام إلى مقامات أربعة، أوجز في كل منها ما يبدو جامعا مانعا من ضروب الاحتجاج.. وهي كذلك لمن وقف عند مجمل الإشكالات الواردة في حول مسألة الغيبة.. لذا اعتبرنا أن الشيخ ميثم البحراني كان يتوقع قارئا خاصا وليس عاما.. والإجمال هنا لا يَفْتَوِره فوت في مطالب رئيسة، بل هو طي متقن علقت مفاتيحه على مشجب المفاهيم المكثفة، حيث يمكن إعادة نشر المطلب مع مزيد استطراد..وهو ما يؤكد أن كتاب النجاة من الكتب التي تقتضي حواشي وشروحا كسائر المصنفات من هذا القبيل..ولم يفته أن يستقوي بحس منطقي كبير وهو يعالج قضية كلامية من هذا النوع ليؤكد بذلك أنه بصدد البحث في ما قد يثبت نقلا أو عقلا عند الاقتضاء..الطريقة التي سرت في أمثلت أخرى من جيل الشيخ ميثم والذي تلاه.. وهي الطريقة التي زُرِعت بذورها مع جيل الشيخ ميثم، من أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي وحيدر آملي ونظرائهما.. وحظ شيخنا ميثم من هذه الخطة وافر، بل هو من المؤسسين الذين عبدوا الطريق إلى هذا النهج التوفيقي، حيث أحال عليه حيدر آملي في غير ما موضع، كما فعل الأمر ذاته صدر المتألهين الشيرازي لا سيما في مبحث الجواهر والأعراض حيث برع في بحثهما ملا صدرا براعة نادرة - فأثبت الحركة في الجوهر كما في سائر الأعراض دون استثناء، كان بإحالته المتكررة على الشيخ ميثم البحراني في بحثه ذاك في الحاشية على التجريد يعرب عن شيء من المديونية إلى الشيخ ميثم..إن استدعاء شيخنا البحراني للآلية المنطقية في مبحث الغيبة وقبله في تحديد الإمامة[19]، له دلالة خاصة، سعى من خلالها ليؤكد أن موضوعا كهذا يدخل في باب الغيب المستور لقمين بأن يبحث برهانيا بعيدا عن سلطة المنقول والكشف.. وهو اختيار

حجاجي هادف، يؤكد على أن ذلك النمط من الاستدلال العمدة في التمنع عن الاستنتاج الإيجابي في القضايا الغيبية هو الذي سيصبح مع الشيخ ميثم العمدة في إثبات الغيبة بل الوصول بها برهانيا -البرهان المنطقي بالمصطلح الخاص- إلى حدود الضرورة..فيفهم من ذلك أن المسائل الغيبية ليست آبية عن التناول بالبرهان المنطقي عند الاقتضاء على دعوى حصريته، إذا ما أدرك المحقق الباحث كيف يستعمل الآلة في بلوغ المطلوب بخطوات ومقدمات تراعي الترتيب في الحدود والدقة في القسمة المنطقية وتجتنب ضروب المغالطة.. وقد سبق وأكدنا على الطبيعة الوظيفية للبرهان عند الحجاجي، حيث قد تتنزل منزلة الضروري والمطلوب من باب كل بحسبه، وقد علمتَ المتلقي المفترض من شيخنا ميثم، وهو جمهور الحجاجيين والخواص ممن هم خارج حضر العقليات ممن شملوا من الأغمار واستهدفوا بقانون لجم العوام عن علم الكلام..ثم لو شئنا قلنا إن الحس الحجاجي الذي يبدأ مع شيخنا من جملة افتراضاته للإشكالات الممكنة في مراتب التقدم بالبرهان نحو النتيجة إلى اعتماد الآلة المنطقية لإثبات ما هو مؤكد بمنطق المنقول من باب اعتماد المحصور الصعب في إثبات الأوسع البعيد عن منال التحديد، لمحفوفيته بأسرار الغيب الداعي إلى التسليم بالمنقول ابتداء، وليزاحم من يفترض أن يدفعوا الاعتقاد بالغيبة بناء على الآلة نفسها حيث قصاراهم . إن لم يرضوا بنتائج الصناعة . أن ينقلوا الإشكال إلى صميم حجيتها، فإذا بالموضوع يغدو ضربا من المفارقة، فتحيد الآلة رأسا ويعود النقاش إلى ما دونها أو ما فوقها في سلم الحجاج[٢٠]..وهذا الاستناد على البرهان المنطقي ليس بالضرورة انحصار الدليل في الغيبة فيه، بل هو استناد من باب الحجاج؛ أي ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم، فقاعدة الإلزام هي قاعدة حجاجية وليست برهانية بالمعنى الأرسطي، وهي الطريقة المتبعة في المحاورة الطبيعية التي اعتمدها القرآن الكريم، وعبر عنها خير تعبير، لما قال: «وشهد شاهد من أهلها»..أو «فبهت الذي كفر»..وأيضا الاستناد إلى الآلة في الاحتجاج على صحة الغيبة فيه نكتة بعيدة المدى، حيث إن كانت الآلة القاصرة الحصرية أمكنها أن تثبت صحة هذا الاعتقاد، فمن باب أولى أن تتأكد حجيتها مع آلة قادرة مفتوحة، نظير النقلية والكشفية كما تقدم..وهذا يتأكد استنادا إلى الأولوية القطعية..ولا عليك إن رأيت مما ذكر شيخنا ميثم أصل في متون القدامى من أمثال ابن بابويه القمي في إكمال الدين وإتمام النعمة، أو ما ورد في غيبة النعماني وتحديدا في غيبة الطوسي..فذلك دأب القدامى أن يحيوا من

شواهد الحجاج ما هو نافع غير مردود عليه من باب التذكير ومن باب التصويب - بالمعنى العام..ومثله له نظائر في مصنفات الحكماء حتى ليحسبهم البعض أنهم ليسوا سوى مقلدة في هذا الباب، في حين أنه من باب عدم التكرار وحيث ما كان مستفادا من الروايات والأخبار لا يحتاج إلى إحالات..لكنه اقتباس لا يخل بالإبداع؛ ولذا رأينا أن يراعه وقف عند الروائع دون الزوائد، مع وجود لذوق في الانتقاء أيضا، حيث لك أن تتأمل لماذا لم يقف عند الأخبار التي تقول بادعاء محمد ابن الحنفية للإمامة والمناظرة التي جمعت بينه وعلي بن الحسين(عليه السلام)، حيث يبدو من إغفاله لذكرها ردا واستثقالا لها،ما يؤكد على حضور النباهة في الاقتباس والنقد عند الاستعارة، فلا وجود للتسليم..حيث لا يأخذ في المقام إلا بما هو حقيق بدعم الدليل وتعزيز سير الحجاج..فلنقرأ مبحث الغيبة كما تصوره الشيخ ميثم لنقف عند استيعابه لأفضل الطرق في الحجاج وعند قدرته على تلخيص ما هو جامع في المقام.

قلنا : إن الشيخ ميثم كان قد قسم بحثه المذكور إلى أربعة مقامات ابتدأها في المقام الأول بمعالجة مسألة أسباب الغيبة وثنى بمقام بحث إمكان بقاء المزاج الإنساني للمدة المدعاة للإمام الغائب وثلث بمقام ثبوت بقاء الأمزجة في أمثلة كثيرة مشهورة وربع بمقام بحث أن المدعى إمامته هو الإمام المعين.

ويبدو للمطلع أن الشيخ ميثم البحراني كان قد استوفى وجوه القسمة الأخيرة حتى كادت تكون بلحاظ مجمل الإشكالات الكلامية التي أثيرت حولها، أشبه في حصرها بالحصر العقلي، مع أننا نأبى إثبات الحصر العقلي في مقام الحجاج للنكتة التي ذكرناه آنفا، أي بقاء الهامش مفتوحا أمام الممارسة الحجاجية ومقتضاها انفتاح الحصر لو صح التعبير، أي أن لا يكون حصرا عقليا ولا حتى منطقيا، بل لنقل حصرا حجاجيا مفتوحا على الاحتمال، حصرا مقاميا ليس إلا. ولا نخال أنه فاته من وجوه الاستشكال أمر ورد في زمانه أو حتى في زماننا، إذ كل الاستشكالات لم تبرح أن تكون واحدة من تلك المقامات أو جزئية قابلة للانضمام إلى كلي هذه المقامات.. ويشهد الجدل الجاري حول موضوع الغيبة والمنكرين على الإمامية الإثني عشرية، على أن النقاش لم يبرح الخطوط العريضة لهذه المقامات التي حددها الشيخ ميثم في أربعة مقامات، ولا من أنكر أتى بما يصلح أن يكون قيمة مضافة في هذا المجال.. فيتبين أن المعالجة الميثمية هي معالجة حية ومعاصرة، بل لعل الكثير

من معطيات العلم الحديث تؤكد أهميتها وتجعلها قابلة لأن تقرأ أفضل في عصرنا، لا سيما ما يتعلق بمسألة إمكان بقاء الأمزجة التي تجد في العلم الحديث بخصوص العضوية الحية ما يثبت به المراد. وقد استند الشيخ ميثم على هذه الطريقة كما قلنا في معرض الاحتجاج على الخصم، ولذا نصب غاية في هذا الاختيار المناهجي لعرض بحث الغيبة لما قال: «وعند بيان هذه الأمور نبين لك إنكار ما يقول الاثني عشرية في أمر الغيبة جهل محض من منكريه، وعصبية باطلة في مقابلة الحق» (كتاب النجاة، ص١٩١)..

ولا غرو أن يقظة الشيخ ميثم المنطقية تجعله لا يلقي الكلام على عواهنه في المقام. فوصفه للجهل هنا بقيد المحضية احتراز عن المركب، كما لو كانت المحضية في المقام مرادفة للبساطة، للجنبة المعروفة في هذا التمييز حيث لو وصفهم بالجهل المركب لكان قد ألقى عن كاهلهم مسؤولية النظر، واعتبر جهلهم المركب مما يستوجب فراغا يقينيا لمقام القطع الذي قد يشتمل على الجهل المركب، الذي هو من أقسام العلم عند شرذمة من القوم. فاعتبر الأمر مضارعا للجهل البسيط الذي لا يفرغ ذمة عند التهاون في البحث والتراخي في طلب الحق.. وهذا ما تفسره قرينة السياق حينما اعتبر الإنكار على الإمامية في المقام من باب العصبية الباطلة مقابل الحق، حيث التعصب للحق أولى.. فيبدو للناظر أن حامل الجهل المركب يقع في جهلين: أحدهما جهله بالحكم الواقعي..والثاني جهله في تطبيق الحكم الواقعي؛ وهذا تحصيل حاصل، فمادام جهل الحكم الواقعي فحكمه به سيكون تطبيقا للجهل الأول..فالثاني من جهة مناسبته للأول هو علم، لأن الجاهل في هذه الحالة طبق ما حسبه علما وقطع به، حيث لو لم يقطع لما حكم، فهو بمنزلة العلم عنده، وه في تطبيقه له كالعالم عند تطبيق معلومه..لكنه من جهة الواقع هو جهل في جهل..كمن قطع باستحقاق شخص للقتل وكان في الواقع نبيا، وحصل التجري كما هو مبحوث في باب القطع من الأصول؛ فعلى رأي سلطان الأصوليين، لا عقاب على هذا التجري..هذا بالإضافة إلى أن من جهل جهلا بسيطا توقف عن إصدار الحكم وكان في مقام اللاأدرية فوقف جهله بالمطلوب الواقعي واستوى الحكم في الوسط حيث لا من مرجح علمي لطرف القبول على النكير والعكس يصح.. فحسب هذا التوجيه قد يفهم أن المحضية قد تكون إشارة إلى منتهى الجهل، وهو الجهل المركب من كل الجهات، فلا يعقل حينئذ أن يكون صاحب

الجهل المحض في المقام هو صاحب جهل بسيط بلحاظ النكتة المذكورة.. إلا أننا نرد ذلك بأنه لا ينكر الجاهل جهلا بسيطا أمرا حتى يكون أحد نوعين: منكر جاد قاطع أو منكر عابث مستهتر.. فالأول وهو المعتد بحكمه إن كان قاطعا بمقطوعه رائيا فيه الحق كله، ويلحق به المشتبه حيث القاطع على جهل مركب لا يقطع إلا عن شبهة.. والثاني منكر معاند مستهتر لا يلتفت إلى قطعه عند العقلاء، بل هو معيب متى أدرك أن ذلك مخالف للحق..وعليه فلا يحكم الجاهل جهلا بسيطا إلا إذا قطع لشبهة ما، فيلحق حينئذ جهله بالجهل المركب وخرج تخصصا عن مقامنا..أو يكون مستهترا عابثا فهو ملوم في تراخيه محاسب على عناده..وأما صاحب الجهل البسيط فهو لا يحكم إلا أن يخرج من جهله البسيط إلى الجهل المركب.. وأحسب أن ذلك مراد الشيخ ميثم وليس الجهل المركب، بقرينة قوله: وعصبية باطلة مقابل الحق..فلو كان الجاهل قاطعا برأيه رائيا فيه الحق لما كان معنى لمعاتبته بالعصبية الباطلة..

والحق أن ما يظهر من سير المناظرة في هذا الأمر يؤكد أن مدار الاحتجاج حول جهل الخصم بالمدعى وعدم استئناسه بالمظان، ولشدة البعاد ورفض الوصال..فإن كان مدارها بين جهل مركب وجهل بسيط، فإن العمدة في جهالات الخصم من نوع البسيط، فيكون شيخنا قد أشغل ذمة الخصم بتصعيد الجهد في معرفة الآخر قبل أن يروم هجاءه؛ فمادام أمام الجهد مندوحة، فلا مسامحة مع التراخي إن كان من آثار التراخي حصول ضرر كبير لا يحتمل..وهذه أحسبها مقدمة ضرورية في مسألة التقارب بين المختلفين من هذه الأمة..فإلزام كل طرف بأن يجتهد وسعه في معرفة الآخر هو مقتضى التعارف المطلوب؛ معرفة متبادلة تزيل عن العقل الجهل النظري ومعروف متبادل يزيل عن القلب الجهل العملي..وتلك غاية الإسلام أن يمحو من عرصاتنا الجهلين معا..النظري والعملي..وبتعبير آخر؛ الجهل والجاهلية..

كيف عالج شيخنا تلك المقامات إذن، وكيف ظهر له كفايتها في إلزام من أنكر على الإمامية الاثني عشرية في مسألة الغيبة؟

في ذكر أسباب الغيبة؟

لم تأب الإمامية الحديث عن التعليل في مقام الأحكام الشرعية والسنن

التكوينية، رغم اشتهارهم بحضر التعليل والقياس في الأحكام الشرعية؛ حيث ما منعهم من ذلك، إلا اجتناب الظنون غير المعتبرة في التعدي بالأحكام إلى الموضوعات الجديدة التي لم يجدوا لها حكما، فلم يتسامحوا في اعتبار المناط وجريان القياس. فوجدوا في الأصول والقواعد ما يغني عن ظنون القياس الأصولي وما لا يبعد المكلف المعني بالخطاب الشرعي كثيرا عن أمارة لسانها كاشفي أو أصل اختصاصه إنشاء الوظيفة العملية، وكذا في المسائل التكوينية الداخلة في حاق الغيب المستور إلا ما كان منصوص العلة أكان من سنخ التشريعيات أوالتكوينيات، وقصاراه ما جاء في رائعة الشيخ ابن بابويه القمي في علل الشرائع التي تضمنت الكثير من ذكر العلل في مجال التكوين كالعلل من خلق أمور شتى، حيث كان أجدر أن يسمى علل الشرائع والأكوان، لكان أعم وأبلغ، وهو كما علمت تأكيد على ما جاء منصوصا من ذكر العلل. ولقد تطرق الشيخ الصدوق في كتاب العلل إلى ذكر العلة وراء غيبة الإمام إستنادا إلى نصوص تكاد تشترك جميعها في علة الخوف من القتل. وهو مقتضى النقل الذي بنى عليه شيخنا البحراني كما سنرى..ولا شك في أن الخوف من القتل في المقام ليس من جنس الخوف المتعارف عليه عند عموم الخلق، بدافع الحرص أو الضعف الشخصي وما شابه. فمثل هذه الأحاسيس التي يشترك فيها بنو آدم يتعين مقاربتها تسيبا بحسب مقامات الأشخاص ومكانتهم الاعتبارية؛ فليس خوف زيد كخوف عمرو في التقدير العادي للخوف كإحساس له أكثر من سبب وله أكثر من مرتبة في الشدة والضعف باعتبار حاله في التشكيك؛ لأن عدم التحقيق في أي نوع من أنواع الخوف يتعلق خوف الإمام بعد أن سلمنا بأنه معصوم في مبحث الإمامة ضرورة، هو تهافت مرفوض.. فلا يجوز في حقه ضروب الخوف التي لها دوافع ناشئة من ضعف الشخص ونقص في أحاسيسه بينما هو الإنسان الكامل، إلا أن يقال أنه خوف من جنس خوف موسى(عليه السلام): حينما أخبر القرآن عنه: **﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾**.. فمقتضى التناسب الوقوف عند من يخاف ممن؟! وكذا منشأ الخوف وغاياته؛ فكل بحسبه.. ولذا وبناء على ما سلف، يكون خوف الإمام ليس خوفا شخصيا بل هو من جنس الخوف النوعي؛ الخوف من القتل الذي يؤدي إلى خلو الأرض من الإمام؛ حيث لو حدث ذلك -لا سمح الله- لساخت الأرض كما في الروايات، فيكون خوف الإمام شاهدا على عصمته ومقامه، حيث هو خوف على الرسالة وعلى الأمة؛ وإلا فهو مدرك أنه مشمول في من عصمهم الله، ومصداق: ﴿الله

يعصمك من الناس﴾، حيث ليس في المقام ما يؤكد على الموت الاخترامي، الذي تتعطل فيه أدوار الرسالة والإمامة..ومن ثمة ندرك مغزى أنه لا بد له من غيبة. في هذا الضوء نستطيع فهم الأسباب التي جعلت شيخنا ميثم البحراني يقيم دليله على أسباب غيبة الإمام على الخوف في المرتبة الأولى، لوجود أخبار كثيرة تشترك في ذكر تلك العلة دون أن تجعل الحكمة وراء الغيبة كلها في جانب هذا الخوف كما سنرى لا حقا[21]. في ذلك إشارة إلى ما زعمناه في حق الطريقة الميثمية: أي تقيدها بالمنقول، وبناءها عليه في عملية الحجاج.

يدرك شيخنا البحراني أن استدلاله على الغيبة متصل على نحو نَسَقِي مع بحث الإمامة، لذا ففي حديثه عن سبب الغيبة يرجع القارئ إلى ما سبق من بحثه حول الإمامة ووجوب عصمة الإمام، حيث هناك ذكر سبب انبساط يد الإمام المركب من ثلاثة أجزاء:

الأول: ما يجب من الله وهو إيجاده وإكماله في ذاته

الثاني: ما يجب على الإمام نفسه وهو القيام بأعباء الإمامة

الثالث: ما يجب على الخلق وهو الانقياد للإمام ومساعدته في تنفيذ أوامر الله تعالى والقيام بها..

وقد جاء ذلك في سياق حجاجي حول وجوب عصمة الإمام من باب اللطف وكان قد استعرض استشكال الخصم حول نكتة اللطف المذكورة، حيث لو ثبت اللطف المزعوم على الله لفعله، «ولو فعله لكان ظاهرا»..حيث يعلم ضرورة أن المقصود لو حصل كان ظاهرا « متمكنا من الترغيب والترهيب»، فلا تقوم المنفعة مع خفائه عن الخلق. في هذا السياق إذن جاء ذكر الشيخ في المقام الأول للأسباب المركبة لانبساط يد الإمام..وعلى أساس الماهية المركبة رد الشيخ ميثم على استشكال الخصم، حيث قوام الماهية المركبة بأجزائها.. فمتى لم يتحقق جزء منها وهو ما وجب في حق الخلق على التقسيم المذكور، وإن تحقق ما في حقه تعالى في إيجاده وإكماله وما في حق الإمام نفسه من قيامه بعبء الإمامة، لن يكون أي معنى للظهور ضروري نظرا ولا فعل نافع مفيد عملا[22]، «فقد ظهر من ذلك أن سبب غيبة الإمام هو قوة الظالمين والخوف منهم».. ومع ذلك يفترض الشيخ ميثم عدم كون الخوف علة لغيبته، فلا يمنع ذلك من القول

بوجود مصلحة خافية من غيبته لا يطلع عليها..وهذا لعمري ما أثبته في قواعد المرام، حيث أثبت عدم وجوب ذكر السبب. «ولم يجب علينا ذكر السبب»[٢٣]. بعد أن سلمنا بأنه المعصوم، ما يعني أن غيبته كانت عن طاعة لا معصية..كما أكد هناك على أن ذلك السبب قطعا ليس من الله لمناقضته لغرض التكليف ولا من الإمام لكونه معصوما فلا يصدر عنه ذلك لمعصية، انحصر السبب في الأمة والخوف وعدم التمكين، فلا إثم في ذلك وإن ترتب عليه تعطيل الحدود والأحكام عليهم.. فما على الله وما على الإمام هو جزء من السبب المركب لانبساط يد الإمام، ومع اختلال شرط واحد، لا يتحقق انبساط اليد.. فليست الغيبة واجبة إلا مع غياب هذا الجزء من العلة المركبة، ومع تحققه وارتفاع ما يمنع التمكين أصبح الأصل في الوجوب هو الظهور لا الغيبة، «والظهور واجب عند عدم سبب الغيبة»[٢٤].. فالإطناب في ذكر الأسباب وحصرها في الأمة وبيان سيران اللطف مع غيبته هو دفع لشبهة ما فتئ يتذرع بها خصوم الإمامية في حجاجاتهم..

وعجبا أن يرد بعد الشيخ ميثم البحراني من عاد إليها دونما بناء على ما تم دفعه من اعتراض، نذكر مثالا على ذلك ما أورده التفتازاني في شرح المقاصد: «زعمت الإمامية من الشيعة أن محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا من الأعداء، ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر..وأنكر ذلك سائر الفرق، لأنه ادعاء أمر مستبعد جدا، ولأن اختفاء إمام هذا القدر من الأنام بحيث لا يذكر منه إلا الإسم بعيد جدا، ولأن بعثه مع هذا الاختفاء عبث، ولو سلم فكان ينبغي أن يكون ظاهرا، فما قيل أو فما يقال: «إن عيسى يقتدي بالمهدي أو بالعكس شيء لا مستند له، فلا ينبغي أن يعول عليه»[٢٥].. وهو اعتراض متأخر رتبة عن ردود ودفوع الشيخ ميثم وإن كان ورود الشيخ مسعود التفتازاني في القرن الثامن..ومثله فعل ابن تيمية في منهاج السنة حيث جاء رده على ما تضمنه منهاج الكرامة للشيخ ابن مطهر الحلي، وقد كان هذا الأخير من تلامذة شيخنا ميثم، فيقول: «وأي من فرض إماما في بعض مصالح الدين والدنيا، كان خيرا ممن لا ينتفع به في شيء من مصالح الإمامية»[٢٦]..

وكما يظهر أن هذه الاستشكالات متخلفة عن اعتراضات الشيخ ميثم البحراني رغم أن هذه الأخيرة هي متقدمة في الزمان..وهي استشكالات لا تأخذ بعين الاعتبار نكتة السبب المركب وسريان اللطف حتى أثناء الغيبة..

ومع أن مثل هذه الاعتراضات لا تصمد أمام نماذج أخرى كالدور الذي قام به الخضر، أدوار لا يستهان بها وقد خلدها الذكر الحكيم كما فصلت في سورة الكهف، وكما قلنا وفق قاعدة الميسور العامة، فاللطف لا ينقطع وهو كذلك لأنه لا ينقطع حتى مع اختلال السبب المركب، فما هو من الله باقي في حدود ما جرت به أسبابه وما هو من الإمام يفعله بحسب قاعدة الميسور، وما هو من الأمة متى ما ارتفع خرج الأمر من قيد الميسور إلى بسط اليد والأخذ بالحكم الواقعي والدعوة للأمر الخفي، وظهر أمر الله، فكان الظهور واجبا.. ولذا يستعرض الشيخ البحراني شبهة المعترضين الذين تساءلوا: لماذا لا يظهر لأعدائه وإن انتهى به الظهور إلى القتل كما هو الأمر بالنسبة لأنبياء كثير.. وَلِمَ لا يكون معدوما حتى يحين إمكان بسط اليد فيوجد.. وقد رد الشيخ ميثم هذه الشبهة انطلاقا مما أسس عليه القول أول مرة في مسألة ذكر السبب من الغيبة، وهو أننا بما أننا انتهينا وسلمنا بعصمة الإمام، أدركنا بالضرورة أن ظهوره لأعدائه ليس تكليفا. بل الظهور على خلاف التكليف. وعدم ظهوره العام لا ينفي ظهوره الخاص، أو كما يعبر الشيخ ميثم بجواز ظهوره لأوليائه، إذ يحصل بذلك اللطف لهم في غيبته..فيبدو أن شبهة الخصم أنهم جعلوا اللطف قصرا على الظهور وساوقوا بين الغيبة والعدم.. وليست الغيبة في حقيقة الأمر سوى خفاء أمره مع استمرار فعاليته ولطفه بحسب المتاح المقدور.. على أن أمر المهدي الذي خفي أمره عن الأنظار ليس أمرا كما يتوهمون، بل هو أمر جلل، وعظيم، فهو بقية الله.. لكن الشيخ ميثم يذكر شيئا غير هذا، فيقدم من مصاديق اللطف في الغيبة وسريانه» إذ لا يأمن أحدهم إذا هم بفعل المعصية أن يظهر الإمام عليه فيوقع به الحد، وهذا القدر كاف في باب اللطف» [٢٧]. فهو تأكيد على أن اللطف أمر يزيد ويضعف بحسب الاقتضاء.. لكن لو تحقق منه هذا اليسير لوجب في حقه تعالى، لأن به يتيسر الطريق إلى الطاعة كما لا يخفى..ولم يأت الشيخ ميثم هنا بما هو متعذرا على الاستيعاب، بل إن ما بدا من أمر الخضر كما حدثنا القرآن، أنه أقام الحد وتصرف بأكثر مما يتم أحيانا في الظاهر، كخرقه للسفينة واستخراجه للكنز وقتله لنفس..فالشيخ ميثم يميز في المقام بين الغيبة والعدم، فيرى أن اللطف ثابت في الغيبة لكنه ليس كذلك في العدم.. وهو بذلك يكون قد أرسى قاعدة أساسية، وهو أن المدار في المسألة هو اللطف وليس الغيبة، فالغيبة عارض متى ارتفع السبب وجب الظهور، لكن مع وجود اللطف وبقائه مع الغيبة تكون الغيبة مقدمة على العدم وأنفع من باب اللطف..

فما أوجب الظهور هو اللطف، وما أوجب الغيبة هو اللطف أيضا..

في ذكر إمكان بقاء المزاج الإنساني

في المقام الثاني من بحث الشيخ ميثم لمسألة الغيبة من كتاب النجاة، يطرق قضية أساسية تتعلق بإمكان بقاء المزاج الإنساني لمدة أطول من المعتاد..وقد استند إلى قاعدة الإمكان، وإلى أن الوقوع نفسه خير دليل على الإمكان.. وكان لا بد من أن نتأمل قيمة هذا الاستدلال خارج حدود المنطق الصوري نفسه، حيث أمكن تعزيزه بما يثبته العلم في العضوية الحية اليوم، من أن السؤال حول لماذا يبقى الإنسان فترة طويلة على قيد الحياة لا يستدعي الغرابة بمقاييس العلم الحديث من السؤال: لماذا يموت الإنسان؟! فالإنسان مزود بكل وسائل الاستمرارية والمناعة، وأن الشيخوخة والمرض والموت بمدلولها البيولوجي هي عوارض على كمال العضوية الحية، فليس مستحيلا في نظر البيولوجيا أن تمتد حياة الإنسان إلى آماد طويلة.. لكن بالنسبة لشيخنا ميثم الذي عاش قبل قرون لم تصل البشرية إلى تحقيق ثورتها في مجال علم الأحياء وما يعضدها من علوم أخرى، لا يجد غرابة في التأكيد على علمية هذا الضرب من الغيبة تخفيفا من ساحريته وغرابته، ليجعله أمرا ممكنا في عالم الإمكان..قيمة هذا الاستعراض لأمثلة حية يعزز هذا الإمكان و الذي وجدنا له نظائر فيما صنفه أعلام الإمامية كما فعل الشيخ الطوسي مثلا في كتاب الغيبة، إنما هو ضرب من الحجاج الذي يريد البلوغ بمسألة الغيبة إلى درجة من التفهيم الإيجابي الممكن الذي يخرج الموضوع من حاق الغيبيات البعيدة عن الحس إلى حاق عالم الواقعيات الممكنة بناء على قاعدة الوقوع خير دليل على الإمكان..هكذا يرقى البحث في إمكان بقاء المزاج عند شيخنا ميثم إلى مصاف الضروري في الاعتقاد، أو كما قال: «ويدل على ثبوت الإمكان تواتر الوقوع»..

في ذكر ثبوت البقاء في أمزجة مشهورة..

يستند الشيخ ميثم البحراني على أدلة ملموسة في إثبات إمكان بقاء المزاج الإنساني.. وذلك في سياق النزول بمفهوم الغيبة إلى حدود المدارك الواقعية الملموسة القريبة من الحس والخيال.. فإذا أمكن ثبوت بقاء بعض الأمزجة ممن عاصرهم أو عاصرهم من يوثق في روايته أو ما يعاصر الناس من تلك النظائر

في كل جيل، فإن ثبوته في الكمل هو من باب الأولوية القطعية..هذا ما يفهم من إيراد الشيخ لشواهد حية لأسماء ثبت تعميرها لأزيد من ثلاثمائة، وهي أمثلة كثيرة يمكن الوقوف عليها في ما ذكره الطوسي في كتاب الغيبة نظير الربيع الفزاري الذي عمر ٣٨٠ سنة وعاصر بعض خلفاء بني أمية..أو المستوغر عمر بن ربيعة بن كعب بن سعد بن زيد الذي عمر ٣٢٠ وقال في ذلك شعرا:

ولقد سئمت من الحياة وطولها   وعمرت من بعد السنين مئينا

مائة أتت من بعدها مائتان لي   وازددت من بعد المئين سنينا

هل ما بقي إلا كما قد فاتنا   يوم يكر وليلة تفنينا

هذا بالإضافة إلى عدد من الأسماء التي ذكرها الشيخ ميثم وقد أوردها الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة وأزيد منها؛ حيث يؤكد الشيخ ميثم على تواتر حصول بقاء وامتداد الأمزجة لمدد كهذه.. بالإضافة إلى ما جاء في قصص الأنبياء، الذين عمر بعضهم ألف سنة إلا خمسين عاما كسيدنا نوح عليه السلام وهو كاف كشاهد في المقام..وبذلك استدل أيضا في قواعد المرام.. فإن قيل: إن ذكر أمثلة كهذه ـ حاجج بها الكثير من أعلام الإمامية خصومهم في إثبات إمكان طول المزاج لمدد طويلة ـ على ما يمكننا من جلب القطع واليقين، إلا أن المقام يتعلق بدليل الأولوية القطعية كما تفيد قرينة الحال، حيث ثبوت بقاء الأمزجة عند عامة الخلق تؤكد على إمكانها قطعا في الكمل.. غير أن الأمر مدفوع هاهنا، باعتبار أن القرآن وهو في المقام قطعي الثبوت وما جاء فيه من إخبار وقصص عن خصوص قصص الغابرين داخل في الظاهر و قطعي الدلالة، كان أيضا تعرض لأنواع من الغيبات بعضها تعلق بأولياء لم تثبت لهم النبوات، بل حصلت الغيبات وحصل معها بقاء الأمزجة لفترات في كائنات موصوفة بقصر التعمير، ككلب أهل الكهف الباسط ذراعيه بالوصيد لسنين عددا ضارعت عمر أهل الكهف أنفسهم.. فهي شواهد تفيد الأولوية القطعية..وحتى لو اقتصرنا على مثال بقاء الأمزجة عند بعض الأنبياء المعمرين، فذلك يحوي إشارة لطيفة، حيث لا مدخلية للنبوّة في إمكان بقاء المزاج، ما دام لم يتحقق التعمير في حقهم جميعا، بل إن وقوعه مخالف للعوائد إلا أن يكون ذلك من باب الإعجاز..والإعجاز على ندرته دليل إضافي على الإمكان، بل الإعجاز في كل ما عدا ذلك لا يختص بالنبوة وغيرها في

مقامنا حيث ثبت التعمير لأهل الكهف وكلبهم، فتأمل!

وقد استدل شيخنا ميثم في النجاة وكذا في قواعد المرام بدليل المعمرين من عامة الخلق وهو في حكم المعتاد، وأيضا بما ورد عن خبر نوح: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا﴾، أيضا بدليل ما اتفقت عليه العامة والخاصة من طول حياة الخضر وإلياس.. هناك عمد الشيخ ميثم إلى رد ما استبعده الخصم من طول مدة الغيبة إلى نكتة، تجعل السؤال ممكنا بعد ذلك، حول ما الفرق بين أن يطول عمر الأنبياء كالخضر وإلياس وعمر الأشقياء كالسامري والدجال، فهلا أمكن مثله في الواسطة، أي في الأولياء؟!

إن لسان الأدلة التي ساقها الشيخ ميثم، ترمي إلى جعل الاعتقاد بمدة بقاء الأمزجة سائغا كما لو كان من قبيل المعتاد..فالقصد منها نزع الدهشة من الأذهان، من خلال توالي الأدلة على وقوع المدد الطولى في حياة المعمرين من العوام أو الخواص.. وهذا يظهر من كلامه: «إن من نظر في أخبار المعمرين وسيرهم علم أن مقدار عمره وأزيد معتاد»[٢٨]. ولعله من الطريف أن نذكر كلمة للسيد ابن طاووس تكاد تكون شارحة لهذا الوجه من جعل الاعتقاد في طول الأعمار أمرا مستساغا، حيث يقول: «لو حضر رجل وقال أنا أمشي على الماء ببغداد فإنه يجتمع لمشاهدته كل من يقدر على ذلك منهم، فإذا مشى على الماء وتعجب الناس منه فجاء آخر قبل أن يتفرقوا وقال أيضا أنا أمشي على الماء وتعجب الناس منه فجاء آخر قبل أن يتفرقوا وقال: أيضا أنا أمشي على الماء فإن التعجب منه يكون أقل من ذلك..فمشى على الماء فإن بعض الحاضرين ربما يتفرقون ويقل تعجبهم. فإذا جاء ثالث وقال: أنا أمشي على الماء فربما لا يقف للنظر إليه إلا قليل. فإذا مشى على الماء سقط التعجب من ذلك. فإن جاء رابع وذكر أنه يمشي أيضا على الماء فربما لا يبقى أحد ينظر إليه. ولا تعجب منه. وهذه حالة المهدي ـ عج ـ لأنكم رويتم أن إدريس حي موجود في السماء منذ زمانه إلى الآن، ورويتم أن الخضر حي موجود منذ زمان موسى عليه السلام أو قبله إلى الآن..ورويتم أن عيسى حي موجود في السماء وأنه يرجع إلى الأرض مع المهدي (عج) فهذه ثلاثة نفر من البشر قد طالت أعمارهم وسقط التعجب بهم من طول أعمارهم فهلا كان لمحمد ابن عبد الله صلى الله عليه وآله أسوة بواحد منهم أن يكون من عترته آية لله جل جلاله في أمته بطول عمر واحد من ذريته..»[٢٩].

من خلال هذا المقطع من مناظرة السيد ابن طاووس ندرك أن إيراد شواهد من عامة الخلق أو من خواصهم كما جاء في الذكر الحكيم، إنما كان كافيا للتخفيف من الدهشة ونزع التعجب وإلا انتقل التعجب إلى الشواهد نفسها، ما دام أن الشبهة في المقام تتعلق باستبعاد طول الغيبة..فإن أمكن هنا لِمَ لا يمكن هناك..فليس في يدي الخصم سوى نكرانٍ لا يمنع الإمكان، بل لا يساوق ما وقع..

في ذكر أن المدعى إمامته هو هذا المعين...

وفي هذا المقام وهو الرابع، يستند الشيخ ميثم على دليل التعيين. فقد ثبت النص على هذا الإمام في ما تنقله الإمامية الإثني عشرية خلفا عن سلف، وكان من أمر الإمام الحسن العسكري أن أظهره ونص عليه، وقد غادر الإمام الحسن الدنيا بعد أن «أكمل الله عقله وعلمه الحكمة وفصل الخطاب»..لقد اكتفى الشيخ البحراني بأدلة الإمامية في المقام، ولم يقف عند الأدلة الواردة عند غيرهم وبعض الآثار التي تصلح قرائن على صحة المولد وصدق الغيبة..وهذا مصداق لما سبق من وصفنا للطريقة الحجاجية المتبعة من قبل الشيخ ميثم، حيث ختم بالقول: «ولو سلمنا أنه لم يوجد بقاء المزاج الإنساني إلى الحد المذكور، إلا أن ذلك من الأمور الممكنة، والله تعالى قادر على جميع الممكان، ومن مذهب الكل أن خرق العادة في حق الأولياء والصالحين أمر جائز وحينئذ يكون الاستنكار والاستبعاد قبيحا.»

فقد عاد إلى مفهوم الإعجاز ليؤكد أن الدليل البرهاني إن لَمْ يَفِ بالغرض، فنحن أهل عقيدة وإيمان، فأمكن أن نتقبل ذلك تقبل المعجزات التي هي عنوان القدرة الإلهية، ما دام حصل الدليل النقلي على ذلك.. وما يعزز رأينا في عدم استشهاده في المقام بما في مظان العامة قوله في قواعد المرم: «وهي - أي أخبار ما يعرف به الأئمة من كرامات ومعجزات - مسطورة في كتب الآثار عن الأئمة الأطهار من رامها طالعها في مظانها»[٢٠]. أما ما كان من الطريقين الذين سلكهما في الاستدلال على التعيين، أي ما تواتر من أخبار الإمامية وأيضا ما روي عن الرسول - ص - من أن ابنه الحسين «إمام ابن إمام أخو إمام ابن أئمة تسعة تاسعهم قائمهم..» كافٍ، لكنه في الحجاج مطلوب الإكثار لا لعدم كفايته في المقام، بل لمقتضى الحجاج لا سيما التأكيد على ذكر سنده الثابت

عند العامة وتحديدا ابن حنبل..غير أن الحديث عن المعيَّن يقتضي دفع كل ما من شأنه أن لا يجعل الإمامة تصل إلى الثاني عشر، ومنه دفع آراء بعض الشيعة الذين أنكروا بعض الأئمة، وهو ما يستدعي إثباتا لواحد واحد من الأئمة. لذا نعتقد أن هذا البحث كان شديد العلقة ببحث الغيبة ومسائلها. وقد حاول الشيخ ميثم أن يؤسس قاعدة للنقاش تستدعي ثلاث نقاط أساسية: إحداهما بما أن لا أحد ممن ادعت الطوائف الأخرى غير معصوم بالاتفاق، فإن ما ليس بمعصوم لا يكون إماما، حيث يمكننا القول: إنَّ الوجه الذي يجب به الإمام من باب اللطف هو عصمته لا مجرد الأعلمية..وثانيهما أن لا وجود لنص على إمامة أحد ممن زعمت الطوائف المذكورة، وثالثها وبموجب قاعدة الحسن والقبح العقليين المتفق عليها من قبل الشيعة قاطبة، تثبت أن الحق لو كان مع هذه الطوائف لما انقرضت.. «حيث لازمه خروج الحق عن الأمة».. لقد حاج الشيخ ميثم البحراني كل هذه الفرق ودحض مزاعمها بطرق حجاجية سائغة مستوعبا كافة إشكالاتهم مفندا إياها واحدة واحدة، إذ وقع عند عشرة ادعاءات بدء بالكيسانية ومرورا بالزيدية والناووسية والإسماعيلية والشمطية والفطحية والممطورة والطائفة التي ادعت إمامة أحمد بن موسى والأخرى التي ادعت إمامة محمد بن علي والتي ادعت أن الحسن بن علي لم يمت.. كان الحجاج نقليا وعقليا، حيث اكتفى الشيخ ميثم بذكر الأمثلة العشرة دون أن يتطرق إلى ما عداها مبررا ذلك بقوله: «فهذا هو الكلام على الطوائف المشهورة منهم، وأما الباقون فكلامهم ظاهر الفساد»[٢١]. والحق أن هذا حجاج شيعي . شيعي بامتياز، وهو ما ميز الإمامية الإثني عشرية، حيث بات واضحا أن أي ادعاء وزعم لا يستند إلى دليل وبرهان لن تقوم له قائمة..فتكون بذلك الإثني عشرية وحدها القادرة على الدفاع عن عقائدها بدليل العقل والنقل، وتنازل جميع خصومها المناظرين بالحجاج والبرهان[٢٢]..لقد رد مقالة الكيسانية التي زعمت الإمامة لمحمد ابن الحنفية ونفتها عمن دونه..ذلك لأنهم بعد أن رأوا في محمد بن الحنفية الإمام وأيضا القائم المهدي، قضوا بأنه لا إمام غيره وبأنه لا يموت إلا بعض الظهور حتى لا تخلو الأرض من حجة..وقد استدلوا على إمامته بقول على قول علي بن أبي طالب لابن الحنفية: « أنت ابني حقا »..واستدلوا بكونه صاحب راية علي بن أبي طالب عليه السلام كما كان هذا الأخير صاحب راية الرسول - ص..وعلى كونه المنتظر بقوله: «لن تنقضي الأيام والليالي حتى يبعث الله رجلا من أهل بيتي اسمه اسمي وكنيته كنيتي واسم أبيه اسم أبي » على

أن من أسماء علي عبد الله لقوله: «أنا عبد الله وأخو رسول الله..الخبر»..

وقد استدل الشيخ ميثم على فساد هذه الدعوى التي رآها غير موجهة، بأمور، منها أننا لو سلمنا بأن خبر « أنت ابني حقا» صحيح وهو كذلك لا يشك فيه أحد، إلا أنه لا يفيد خصوص الإمامة.. وهذا واضح حيث التخصيص يحتاج إلى قرينة مطمئنة، لذا حمله الشيخ ميثم على معنى الشجاعة وطيب المولد تشجيعا من علي بن أبي طالب عليه السلام لابنه محمد ابن الحنفية على ما كان منه من بلاء حسن..فأما كونه صاحب راية أبيه، فلا يكفي دليلا، ولو كان كذلك وجب أن كل من حمل راية الرسول أو راية الإمام علي عليه السلام نص على إمامته ؟لوأما كونه المهدي فليس في لسان الخبر ما يثبت سوى أن الله يبعث رجلا بتلك الأوصاف ولا يفيد أن المعين هو هذا الشخص، هذا بالإضافة إلى أنه لم يكن عبد الله اسما لعلي بن أبي طالب، فالمقصود من الخبر المذكور أنه نسب لنفسه العبودية لله ليس إلا..هذا دون أن ننسى أن محمد بن الحنفية لم يدع الإمامة وقد أنكر ذلك أمام أنصار المختار الذي سار في طلب الثأر للإمام الحسين عليه السلام. وقد سُمِّيَتْ الكيسانية نسبة كيسان وهو اسم للمختار.

ورد الشيخ ميثم على مدعى الزيدية التي ترى أن الإمامة في علي والحسن والحسين ثم علي بن الحسين ثم كل فاطمي خرج بالسيف هو مستحق للإمامة. وقد رأوا في زيد بن علي إماما نظرا لعلمه وزهده وأمره وجهاده..لكن الشيخ ميثم يذكر بأن شرائط الإمامة هي غير ما ذهبت إليه الزيدية، بقدرما هي العصمة والنص، وهما لا يثبتان في حق زيد . ض .، وليس لأحد أن يدعي ذلك إلا أن يأتي ببيان..والحق أن ثمة ما يستحق حجاجا أطول من ذلك، فلئن زعمت الزيدية أن شرط الإمام خروجه بالسيف، فثمة من الأئمة الأوائل الذين اعترفت بهم الزيدية من حمل السيف ولم يحمله بحسب الظروف..فالحسن عليه السلام وافق على الصلح، ولم يرفع السيف بعدها كما لم يرفع الحسين السيف فترة الصلح.. وأيضا لم يرفع علي بن الحسين عليه السلام السيف أيضا، وكانت حياته زهدا وعلما ودعاء وبكاء حتى سمي بالسجاد لكثرة سجوده وبذي الثفنات للنتوء الذي سببه كثرة السجود وطوله وبزين العابدين وما شابه..

ورد شيخنا ميثم على الناووسية أتباع عبد الله بن ناووس البصري الذين حصروا الإمامة في جعفر بن محمد واعتقدوا أنه الإمام المنتظر الذي سيعود

ليملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا، وحجتهم خبر رواه عنبسة بن مصعب عن الإمام جعفر:» إن من جاء يخبركم عني بأنه غسلني وكفنني ودفنني فلا تصدقوه»..وقد رأى الشيخ ميثم أن هذا الخبر لا يكفي، بل إن العلم الضروري بموت الإمام لا يدفعه خبر الواحد..والخبر قد يحتمل الصحة وقد لا يحتملها..فإن لم يصح بطل كل المدعى وإن صح أمكن تسليط التأويل مادام يعارض العقل حيث يجب ترجيح العقل على النقل في المقام..

ورد الشيخ ميثم على دعوى الإسماعيلية التي حصرت الإمامة في إسماعيل الولد الأكبر للإمام جعفر بدعوى عدم جواز النص على غير الأكبر أولاً وثانياً لأنهم زعموا أن من خالفهم أجمع على أن الإمام نص على ابنه إسماعيل، ولكنهم رجعوا وقالوا بأنه بدا لله فيه، فلم يلزموا أنفسهم بقبول مقالة المخالف.. ويرد الشيخ ميثم على هذا الزعم بأن النص على الأكبر يكون مع شرط بقائه بعد الوالد ويمتنع مع عدمه، حيث وقوعه حينئذ يكون كذبا ما دام المتوقع من المنصوص عليه أن يكون خليفة الماضي.. وأما زعمهم أن الإجماع وقع من المخالف حول وقوع النص قبل البداء، مردود. وغير مسلم به لأن لا وجود لمن أجمع من الأصحاب على ذلك.. وأما حديث البداء فلا علاقة له بالإمامة، بل يتعلق بالقتل الذي صرف عن إسماعيل، كما جاء في الرواية: «إن الله كتب القتل على ابني إسماعيل مرتين فسأله فيه، فما بدا له في شيء كما بدا له في إسماعيل»..

وعلى الشمطية القائلين بإمامة محمد بن جعفر وهم أتباع يحيى بن أبي الشمط حيث رووا حبرا عن أبي عبد الله عليه السلام: «سمعت أبي يقول: إذا ولد لك ولد يشبهني فسمه باسمي فهذا الولد يشبهني ويشبه الرسول ويكون على سنته»..

لم يسلِّم الشيخ البحراني بصحة الخبر، ومع فرض التسليم لا يجوز العمل به في المقام لأنه من الآحاد، ومع فرض التسليم لا يؤدي إلى المراد بالدلالات الثلاث: مطابقية وتضمنية والتزامية..لم يتوقف الشيخ ميثم عند مقتضى الدلالات الثلاث، لكننا نقول: لعله أراد بالمطابقية أن الخبر المذكور لم يكن كافيا للدلالة على تمام معناه الموضوع له، فالشبه وحده لا يتعدى في الدلالة إلى الإمامة بشرطيها ـ العصمة والنص ـ وصفاتها الأخرى..ومقتضى الدلالة المطابقية أن يدل اللفظ على تمام معناه..ولم يحصل هذا في المقام..وحيث لم يثبت ذلك بالمطابقية

فلن يثبت بالباقي، حيث كلاهما فرع للأولى..فلا نتصور الجزء في التضمني ولا ما هو خارج عن المعنى إلا بتصور الكل وما هو دال على نفس المعنى..والحال أن هذا لم يقع..فعل ذلك ما أراد الشيخ ميثم الإشارة إليه فتأمل!

لكن لو سلمنا بهذا حسب الشيخ ميثم البحراني، فسيعارض ذلك بكون محمدا خرج بعد أبيه مدعيا الإمامة ومتسميا بأمير المؤمنين وهو حسب المتعارف عليه عند جمهور الإمامية أمارة على عدم استحقاق الإمامة وهو أمر منكر..

وردا على الفطحية القائلة بإمامة عبد الله بن جعفر، قال بفساد هذه الدعوى لأن لا وجود لنص من الأمام على ابنه، وإنما بنوا على الأكبرية. وقد رد الشيخ ميثم القول بأكبرية عبد الله بن جعفر، مؤكدا على أن الأكبرية لإسماعيل. ورده ثانيا من حيث أن حديث الإمامة في الأكبر ورد مشروطا «ما لم تكن به عاهة».. وكل من ذهب إلى إمامة موسى ابن جعفر قالوا على نحو التواتر بوجود عاهة في عبد الله في دينه لأنه ذهب مذهب المرجئة «الواقعون في علي وعثمان» وقول أبا عبد الله فيه: «هذا مرج كبير» وقوله «أما علمتم أنه من المرجئة».. هذا فضلا عن أنه لم يتميز عن العوام ولا كان صاحب رواية في الحلال والحرام ولا أهلا للإفتاء ولا كان يجيب في المسائل الصغيرة التي تعرض عليه لما امتحن بها عند خروجه وادعائه الإمامة.. فتلك وجوه كافية تشهد على عدم استحقاقه لها..

وأما دعوى المطورة الواقفين على إمامة موسى عليه السلام فشبهتهم في ذلك دليلان: الأول قول أبي عبد الله: «ياحميدة بخ بخ، حل الملك في بيتك» وقوله: «اسمه اسم حديدة الحلاق».. فرد الشيخ ميثم أولا بأن المراد بالملك هنا هو الإمامة على الخلق، وثانيا، عدم التسليم بصحة الخبر ومع فرض التسليم لا يفيد المعنى المذكور بل قد يفيد معنى القائم بالإمامة بعده..

وأما القائلون بإمامة أحمد بن موسى، بناء على كون الإمام موسى وصى بالإمامة إليه وبناء على كون أبا جعفر كان صغيرا، فإنه مردود عليهم حسب الشيخ البحراني، بعدم التسليم بصحة النص على أحمد بن موسى أولا، فلم يره أحد من النقلة المعتبرين من الإمامية.. وأما عن كونه صغير السن ففيه التباس، حيث كمال العقل عند حجج الله لا يعارض بصغر السن وقد رأيت مثالا في القرآن لذلك: « كيف نكلم من كان في المهد صبيا، ﴿قال إني عبد الله آتاني

الكتاب وجعلني نبيا﴾ و ﴿وآتيناه الحكم صبيا﴾..

وأما القائلون بإمامة محمد بن علي، بعد أبي الحسن علي بن محمد، بنص هذا الأخير عليه فهو مردود من قبل الشيخ البحراني، بسببين: أنه لا وجود للفظ يؤكد ذلك فوجب أن يأتوا به هذا أولا..وثانيا أنهم انقرضوا ولم يبق منهم من يعتد بنقله ولا من يعتبر رأيه حجة في تعيين الإمام..

أما الذين زعموا أن الحسن بن علي لم يمت، فشبهتهم في ذلك لو أنه مات وليس له ولد لخلا الزمان من إمام معصوم..ورد ذلك حسب الشيخ ميثم أن موت الإمام معلوم بالضرورة..كذلك لا نسلم بعدم وجود الولد بعد أن أثبت له جمهور من الإمامية الولد وسموه وشخصوه وظهر لهم ورووا فائضا من الأخبار حول المولود.

نقول: إن مجمل هذا الحجاج الشيعي ـ الشيعي حول الإمام المعين يعزز أمورا منها:

أن وراء كل هذا الخلاف اتفاق على أمور منها وجوب الإمام مع تفصيل في المقام، وأيضا كلهم يؤكد على ثبوت المنتظر وإن أخطأ بعضهم المعين..ليكون الخلاف شخصي لا نوعي..

وهذا الاختلاف ليس فيه ما يخدش في صدق المهدوية والغيبة بل هو اختلاف تفصيلي نابع عن شبهات، يؤكد على صدق القضية، حيث النزاع حول قضية ثابتة لا خلاف حولها من جهة التعيين بل من جهة المعين..

أن المدار هو الدليل، حتى أولئك الذي تشبثوا بأدلة واهية لم تكن آراؤهم عارية عن دليل نقلي وعقلي، فحق عليهم إن راموا الدليل أن يأتوا به موجها والخضوع لمنطق الحجاج والبرهان..

ـ أن يتصدى الشيخ ميثم لكل هذه الادعاءات لا يعني أن هذه الطوائف كلها متفقة ضد الإثني عشرية، بل مؤدى كل دعوى من هذه الدعاوى أن تجعل كل طائفة في مواجهة كل الادعاءات العشر المذكورة.. ولو أننا تأملنا مجمل أدلة الطوائف الأخرى سنجد أن الدليل الأقوى هو دليل الإمامية الإثني عشرية، نظرا لأنه آخذ بالعقل المطمئن وآخذ بالنقل المستفيض..ففدلكاته العقلية لا تتوقف

عند قرينة غير مطمئنة ونقوله المستفيضة لا تكتفي بالآحاد ولا الشاذ النادر.. فأمكن كل طائفة من هذه الطوائف أن تحتج على الأخرى بما أورده الإمامية في حقها لكنها لن تصمد أمام كثافة الحضور العقلي والنقلي الإمامي، مما يستدعي أن تزيد من الشواهد والأدلة ما يمكنها من الدفاع عن آرائها..فالحجاج في المقام مشروع والشرط: **﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾**..

هذا الحجاج الشيعي ـ الشيعي كان ضروريا للمقام الرابع من مبحث الغيبة عند الشيخ ميثم، لأنه يتعلق بالتعيين. والتعيين لا يتحقق إلا بعد رد دعوى من زعم أن الإمامة ثبتت في حق هذا دون ذاك..وكونه جاء قبل مبحث الغيبة لا يضر مع وجود الإحالة..وحيث خصصنا الحديث في الغيبة دون باقي الفصول الأخرى من النجاة، كان لا بد من استحضار هذا البحث هنا لتكامله مع مبحثنا وللعلقة الشديدة بينهما وكونه بمنزلة لزوم المقدمة لذي المقدمة..

في الختام

هذا غيض من فيض ما جادت به قريحة العالم المحقق والفيلسوف المدقق شيخنا كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم من المعلى البحراني، الموصوف بزبدة الفقهاء والمحدثين، تكفي إشارة لمعرفة بلائه المعرفي الحسن وذكائه الوقاد؛ وحجاجه في مسألة الغيبة إن هو إلا نموذج يؤكد على عبقرية من سلك سبيل الحجاج المختصر في أمر كهذا يتطلب مزيد استطراد.. وفيه إشارة على ما له من سعة أفق، اقتدر بها على بلوغ آرائه عبر طرائق يتصالح فيها النقل والعقل والذوق، وإن كنا لا نستسيغ هذا التقسيم التعسفي، حيث كل مسالك الدليل، هي عقلية في نهاية المطاف، والنقل إنما استمد حجيته بناء على العقل، فليس كل نص حجة إلا نصا مخصوصا أمكن العقل التسليم بحجته، وهي مشمولة في قول البارئ تعالى: **﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾**: صدق الله العلي العظيم!

الهوامش

(١) ولد الشيخ كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم بن المعلى البحراني بالدونج قرية من بلاد البحرين التي كانت تاريخيا تشمل الأحساء والقطيف، وقد اختلف المترجمون في تحديد سنة ولادته ووفاته..فمنهم من قال إنه ولد سنة ٦٣٦ ، وتوفي سنة ٦٩٩ هـ ودفن حسب المحقق البحراني في كتابه «لؤلؤة البحرين» في قرية هلتا من بلاد البحرين أيضا..هذا حسب الراجح عند بعض المحققين لتضارب تحديد زمن وفاته، حيث ذكر أول مترجم له الشيخ سليمان بن عبد الله الماحوزي بأن وفاته تمت سنة ٧٦٩..وتبعه في ذلك كثيرون..ولسنا هنا في مقام التحقيق في تاريخ مولده ووفاته، فذلك مرده إلى محل أخر، والعهدة في ذلك على المحققين والمؤرخين وأصحاب التراجم.

(٢) احتجاجات الشيخ البحراني لم تكن حية بالمعنى الذي يفيده فعل التواصل الاجتماعي كما كان ديدن أهل المناظرة ولهم نظائر في المتقدمين والمتأخرين، بل اقتصر على جنس الاحتجاجات الافتراضية لو صح هذا التعبير، بمعنى استيعابه لكل اعتراضات الخصم ثم الرد عليها بإتقان..غير أن الشيخ البحراني وكونه من أهل الذوق والتصوف وأهل العلم والغوص لم يكن اجتماعيا بقدر ما كان منزويا حتى عاتبه البعض على ذلك، فكانت أجوبته دالة على أنه لم يكن من أهل المناظرة المباشرة ولكنه من أهل المناظرة غير المباشرة..لكنها مناظرة حية من حيث استشكالاتها حتى أنها تظهر حيوية الاحتجاج الرفيع عند شيخنا ميثم البحراني..ويروى أن بعضهم كتب إليه كتابا يعاتبه فيه على انزوائيته وبعده عن الناس قائلين له : »و العجب منك مع شدة مهارتك في جميع العلوم و المعارف و حذاقتك في تحقيق الحقائق و إبداع اللطائف قاطن في ظلول الاعتزال و مخيم في زاوية الخمول الموجب لخمود نار الكمال... «، فأجابهم في أبيات شعرية :

طالبت فنون العلم أبغي بها العلا * * * فقصر بي عما سموت به القل

تبين لي أن المحاسن كلها * * * فروع و أن المال فيها هو الأصل

فلما وصل إليهم الكتاب، كتبوا إليه : « إنك أخطأت في ذلك خطأ ظاهرا و حكمك بأصالة المال عجب»، فأجابهم متمثلا شعرا :

قد قال قوم بغير علم* * * ما المرء إلا بأصغريه

فقلت قول امرئ حكيم* * * ما المرء إلا بدرهميه

من لم يكن له درهم لديه * * * لم تلتفت عرسه إليه

(٣) لقد استوقفتني قصة ما أسميناه بالكم الآكل، المروية عن شيخنا ميثم البحراني.. يحكى أنه دخل مرة إلى بعض مدارس العراق وفيها جمع كبير من العلماء..فسلم عليهم ولم يرد عليه السلام إلا بعضهم استخفافا بحاله، فجلس حيث موضع صف النعال، ولم يمنح اهتماما من الحاضرين، وحين استوقفتهم مسألة عويصة لم يتمكنوا من حلها، تدخل قدس سره الشريف، وأجاب بتسعة أجوبة أذهلت الحاضرين، فقام إليه أحدهم وقال استخفافا به: «أخالك طالب علم».. وبعد أن وضع الطعام،

أهملوه ولم يضيفوه على مأدبتهم وأعطوه قليلا من الطعام منفردا.. وفي اليوم الثاني عاد إليهم متوشحا أفضل اللباس وبدا على هيئة سيد من سادة القوم، فما كان من الحاضرين وهو أنفسهم من استخف بها أمس، إلا أن بادروا بالتعظيم وإبداء الاحترام فأجلسوه صدر المجلس..وحين الحديث لم يتدخل إلا بكلام ساذج لا يرقى إلى ما صدر منه أمس..ولما وضع الطعام ألقى الشيخ كمه في الطعام وقال: «كل يا كمي»، ولما ساد التعجب من صنيعه قال للقوم:» إنكم إنما أتيتم بهذه الأطعمة النفيسة لأجل أكمامي الواسعة لا للنفس القدسية اللامعة، وإلا فأنا صاحبكم بالأمس وما رأيت تكريما ولا تعظيما مع أني جئتكم بالأمس بهيئة الفقراء وسجية العلماء واليوم جئتكم بلباس الجبارين وتكلمت بكلام الجاهلين فقد رجحتم الجهالة على العلم والغنى على الفقر، وأنا صاحب الأبيات التي هي في أصالة المال وفرعية صفة الكمال التي أرسلتها إليكم وعرضتها عليكم، وقابلتموها بالتخطئة وزعمتم انعكاس القضية» فاعترف الحضور بخطئهم واعتذروا على ما صدر منهم..

والحق أن مثل هذه الحكاية وردت فيما ورد عن أحد العارفين المغاربة هو سيدي عبد الرحمان المجذوب، الذي عاصر الدولة السعدية بالمغرب، وهي من الأقاصيص التي تحكى عنه شفهيا وعرف بها..ولم نكن نعرف لها مصدرا آخر حتى وصلنا ما وصلنا عن خبر « كل يا كمي» عن الشيخ ميثم البحراني..فإذا ثبت أن عصر المجذوب هو القرن العاشر بينما عصر ميثم هو السابع، أمكننا القول: إن الحكاية كان لها أصل آخر غير ما ورد شفاهيا عن سيدي عبد الرحمان المجذوب، وليس غريبا أنها حكاية عرفت في العراق وانتقلت إلى المغرب فسارت بها الركبان..

(٤) يشير الشيخ سليمان البحراني: «الشريف الجرجاني على جلالة قدره في أوائل فن علم البيان من شرح التفتازاني قد نقل عن بعض تحقيقاته الأنيقة وتدقيقاته الرشيقة، أنه عبّر عنه (الشيخ ميثم) ببعض مشائخنا ناظماً لنفسه في سلك تلامذته، ومفتخراً بالانخراط في سلك المستفيدين من حضرته المقتبسين من مشكاة فطرته».

(٥) يذكر أن الشيخ ميثم البحراني تلقى درس الفلسفة عن الطوسي كما تلقى منه هذا الأخير درس الفقه..

(٦) انظر الشيخ ميثم البحراني ((١٢٣٨ - ١٢٩٩)الفقيه والفيلسوف والمؤلف للعلامة الدكتور السيد محمد بحر العلوم في الذكرى السبعمائة لوفاة الفيلسوف الكبير الشيخ ميثم البحراني، اكتوبر ١٩٩٩: « ونقل عنه بعض العلماء آرائه في بعض المسائل الفقهية كالشهيد الثاني في شرح اللمعة الدمشقية في مسألة الحج ماشياً أو راكباً أيهما أفضل»..

(٧) وهناك من ترجمها بالبيتخصصية، حال من جمع فنونا وتخصصات مختلفة في تكوينه النظري وبنى ممارسته الإبداعية على أساس الإفادة من مجموع هذه العلوم والتخصصات لصالح نتائج أكثر تركيبا وتكاملا؛ وميزة الـ «عبر ــ مناهجية « أن تمكن صاحبها من الوقوف على مجمل الآراء دون أن يقع في حبائل رأي واحد، بل يجاوزه إلى رأي مركب كما هو الحال مع صدر المتألهين الشيرازي مثلا في فلسفته التوفيقية ونظراته، وأحسب أن شيخنا ممن سلك هذا الدرب بل من المؤسسين له..

(٨) انظر مثلا الدكتور كامل مصطفى الشيبي، في كتابه: الصلة بين التصوف والتشيع..

(٩) لا نريد الإطناب في سيرته ومؤلفاته حيث ليس ذلك هدفا ركيزا لهذه الورقة، فنقتصر على ما ذكره مترجموه..ففي بيان شمولية براعته وتفننه في علوم مختلفة، قول الشيخ سليمان الماحوزي: «هو الفيلسوف المحقق، الحكيم المدقق، قدوة

المتكلمين، و زبدة الفقهاء والمحدثين، العالم الرباني، كمال الدين ميثم البحراني، غواص بحر المعارف، ومقتنص شوارد الحقائق واللطائف، ضم إلى إحاطته بالعلوم الشرعية، وإحراز قصبات السبق في العلوم الحكيمة والفنون العقلية ذوقا جيدا في العلوم الحقيقية والأسرار العرفانية، كان ذا كرامات باهرة ومآثر ظاهرة، ويكفيك دليلا على جلالة شأنه، وسطوع برهانه اتفاق كلمة أئمة الأمصار، أساطين الفضلاء في جميع الأعصار على تسميته بالعالم الرباني. وشهادتهم له بأنه لم يوجد مثله في تحقيق الحقائق، وتنقيح المباني..»

ويؤكد السيد حسن الصدر ذلك بقوله: «الشيخ ميثم بن علي البحراني المعاصر للسكاكي صاحب « المفتاح ». كان علامة في العلوم العقلية والنقلية».

(١٠) وذلك دبدن من رام هجاء الصنعات العقلية من خصوم المنطق والفلسفة كابن الصلاح ونظرائه، أو أقل استيعاب لمقاصدها كابن تيمية الحراني، أنظر: ادريس هاني، المنطق في الثقافة العربية والإسلامية؛ جدل التطور والإعاقة: نقد المنطق لابن تيمية مثالا، ورقة مقدمة للمؤتمر التخصصي حول المنطق الأرسطي..نظمه معهد المعارف الحكمية ببيروت سنة ٢٠٠٥م..

(١١) في التراتبية التي وضعها د.محمد عابد الجابري لحصر محددات العقل العربي في سلسلة نقد العقل العربي، يضع العرفان في أسفل مستويات العقول: العقل البرهاني والبياني وأخيرا العرفاني، بل تراءى له أن حقائق العرفاني التي تراءت للعارف بأنها فوق العقل إنما هي في الحقيقة تحت العقل..انظر بخصوص نقد هذه التراتبية: ادريس هاني؛ محنة التراث الأخر؛ النزعات العقلانية في الموروث الإمامي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط١، ١٩٩٨م، بيروت

(١٢) يقول الحكيم العارف حيدر آملي في نص النصوص: «وهذا لا يتيسر إلا بعد نقل كلام الشيخ في هذا الموضع ودعواه فيه ــ يقصد الشيخ محيي الدين بن عربي ــ ثم إلزامه وإسكاته به، ليكون حاله في ذلك كحال من قال: يداك أو كتا وفوك نفخ(...) والصحيح لا تعرف صحته إلا بقوة النقل والعقل والكشف، خصوصا إذا كان مع صاحب الكشف هذا الانبياء والاولياء والمشايخ العلماء...».انظر بهذا الصدد الكتاب القيم للدكتور خنجر علي حمية حول الحياة الروحية والفكرية لحيدر آملي الموسوم بــ : العرفان الشيعي، من منشورات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، ط، دار الهادي ٢٠٠٤م..

(١٣) استدل ملا صدرا على وجودية العلم من القرآن، بقوله تعالى: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾، وبه دفع شبهة ابن سينا في اعتبار العلم خاصة الحصولي منه ضربا من الإضافة، بينما رأى إليه ملا صدرا ضربا من الوجود وبأن العلم ليس حصرا كيفا، بل هو متعدد بحسب معلومه فهو من مقولة معلومه.. فمع كل علم هناك تكامل في الوجود، وهو مفاد الآية الكريمة..كما استدل في معرض ما استدل به على الحركة الجوهرية قوله تعالى: ﴿وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب﴾..انظر بهذا الصدد : إدريس هاني، «ما بعد الرشدية؛ ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية» ط١، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، بيروت ٢٠٠م..

(١٤) انظر الشيخ ميثم البحراني، كتاب النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة، ص ٢ مجمع الفكر الاسلامي، تحقيق فضيلة

الشيخ محمد هادي اليوسف الغروي، ط ١، ربيع الثاني قم ١٤١٧هـ..

(١٥) انظر: الصلة بين التصوف والتشيع، للدكتور كامل مصطفى الشيبي ج٢، ص٨٨، دار الأندلس، ط٣، بيروت ١٩٨٢

(١٦) يتعين إعادة النظر في الطريقة التي تم التأريخ بها لعلاقة بعض الأعلام بملوك ووزراء، لا سيما ما يتعلق بموقف نصير الدين الطوسي من هولاكو وأيضا صلة الشيخ ميثم في نفس الحقبة بالوزير الممثل التتري بالعراق..هذا التوصيف المسرف الذي حاول توريط كل من الوزير العلقمي والخواجة نصير الدين الطوسي في مسؤولية سقوط بغداد فيه الكثير من المبالغة والتعسف..كان الوزير العلقمي شخصا مولعا بالعلم وتشجيع العلماء على التصنيف والتأليف، ويكفي فخرا أن صنف له ابن أبي الحديد المعتزلي كتاب شرح النهج.وقد مدحه الشاعر كمال الدين بن البوقي بأبيات جاء فيها:

مؤيد الدين أبو طالب * * * محمد بن العلقمي الوزير

يقول ابن الطقطقا صاحب الفخري بخصوص هذا البيت: «وهذا بيت حسن جمع فيه بين لقبه وكنيته واسمه واسم أبيه وصنعته»..

ويقول صاحب الفخري أيضا في وصف الوزير العلقمي: «وكان مؤيد الدين الوزير عفيفا عن أموال الديوان وأموال الرعية متنزها مترفعا»..كما يذكر أن جميع أعوان الخليفة كانوا يكرهونه ويحسدونه بينما أحبه الخليفة، وينفي عنه صاحب الفخري أنه خامر حتى أن الفخري اعتبر أكبر دليل على عدم مخامرته تسليم هولاكو البلد إليه إشارة إلى سلامته في هذه الدولة فلو كان قد خامر على الخليفة حسب صاحب الفخري لما وقع الوثوق إليه.وحينما يتحدث ابن الطقطقا عن لقاء الوزير العلقمي بالسلطان المغولي، وتوسط نصير الدين الطوسي في هذا اللقاء يصفه :« وكان الذي تولى تربيته في الحضرة السلطانية الوزير السعيد نصير الدين الطوسي قدس الله روحه(...)ــ انظر الفخري، في الأداب السلطانية والدولة الاسلامية، ص٣٣٨، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ..هذا عن ابن العلقمي وكذا الخواجة نصير الدين.. وهي مواقف لا تختلف كثيرا عن موقف ابن خلدون من تيمورلانك التتري حيث قدم له استشارات غاية في الأهمية وكان معه على صلة ولم يثر ذلك ما أثارت الصله بين الخواجة زهولاكو على الرغم من أنها انعكست إيجابا على العالم الاسلامي وجعلت السلطان المغولي يتحول إلى خادم للعلم الإسلامي كما لا يخفى..وكان إيف لا كوست قد قال في حق الصلة بين ابن خلدون وتيمورلانك:«..لقد قدم المؤرخ المغربي للأمير المغولي وهو أسيره معلومات جد دقيقة حول عدد كبير من البلدان، وامتدح انتصاره بتفصيل بالغ، بحيث أنه تحول من أسير للفاتح إلى ضيف. وقد أخذ تيمورلانك بابن خلدون، إلى الحد الذي جعله يقترح عليه، ولكن عبثا، الدخول في خدمته، بصفة مؤرخ ومستشار» انظر: إيف لا كوست، ابن خلدون، تحقيق د. ميشال سليمان، ط٣، ١٩٨٢، دار ابن خلدون ــ بيروت..

أجل لقد لقد سعى الخواجة نصير الدين وقبله الوزير العلقمي عبثا إلى تجنيب بغداد كارثة محققة من قبل المغول، لكنهم في الوقت نفسه استطاعوا التأثير على سياستهم باتجاه استيعابهم واحتوائهم وهو ما يفسر أسلمة المغول لما أصبحوا جزءا من الحضارة الإسلامية كما تدل على ذلك آثارهم في العراق و إيران وسمرقند وغيرها من البلاد التي امتد إليها نفوذهم..غير

أن ثمة ما يستدعي القول بأن الوضع الاستثنائي للشيعة في ظل السلطة الجائرة يومها، يفرض عليهم مبادلة كل ملك أو وزير مكّنهم من بعض حقوقهم أو أبدى المحبة لأهل البيت(ع)، وهو أمر ممكن أن يتكرر في زماننا، حيث موقف الشيعي يصبح ايجابيا مع كل من رفع عنهم الجور واعترف لهم بالحقوق وعاملهم معاملة على أساس المواطنة من دون تمييز.ولذا يصف ميثم البحراني الملك بأنه الملك المعظم العالم العادل..أعز الله ببقائه الطائفة وحرس به الملة.وليس لذلك معنى سوى أن مثل هذه العلاقة تتقوم بما يبديه هؤلاء من حسن المعاملة لا من حيث هي علاقة تآمرية..

(١٧) يذكر د. كامل مصطفى الشيبي : «وبحق لميثم أن ينوه بأنه سبق الشيعة فأثبت نص كلامه في حقيقة التوبة وأنها «عبارة عن معنى مركب من ثلاثة أمور مرتبة علم ثم حال ثم ترك» فبين كيف يستطيع الشيعي إن شاء أن يتجنب ما ليس فيه غنى عن سفاسف الامور دلل على أن السب وغيره من الشؤون الجانبية وإنما يسعى إليها الشيعي في ظروف خاصة تمليها السياسة ومقتضياتها حين تعز السلامة وينفجر مرجل الغضب ويسمر بنا ذلك الشيء الكثير»..المصدر نفسه ص ٩٥.

أقول استطرادا: ليس المتغير في هذا النوع من الانفتاح هو السياسة فحسب، فقد تكون السياسة نفسها سببا في ترطيب الأجواء بين الفرقاء المتخاصمين، أو كما قال السيد شرف الدين مرة: «إن الشيعة والسنة جدولان من نهر واحد..فرقت بينهما السياسة فلتجمع بينهما السياسة»..بل المتغير هو الجهل المركب الذي يجثم بثقله فوق رؤوس المختلفين..ومثل هذا النوع من الانفتاح والاستشهاد والتفاعل قديم في الممارسة العلمية الشيعية لولا أن السياسة انتهت إلى وضعهم في كانتونات مغلقة وفرضت عليهم عبر البطش والقمع ما شجع على الكثير من الشطط الذي قد يبدو كذلك متى تحقق الانفراج والتفهم لتاريخية طائفة ظلت مقموعة على مر التاريخ، فلا يحاكم المقموع على تاريخ القمع وآثاره..إن الموقف التجزيئي الذي يميز بين مواقع المعرفة ومواقع الشطط هو الذي يجعل أمثال هؤلاء ينفتحون على كل نص فرض استحقاقه المعرفي وحافظ على موضوعية المعرفة.وما انفتاح الكثير من الشيعة على متن الغزالي لا سيما إحياء علوم الدين، سوى لأنه جاء زاخرا بتعاليم أئمة أهل البيت ــ ع ــ واحتل فيه أئمتهم موقعية أهل الأسرار.. وكثير من الأقوال والآراء التي أوردها الغزالي في المقام هي تمثل لما ورد من أقوال علي بن أبي طالب ــ ع ــ أو علي بن الحسي المشهور بزين العابدين ــ ع ــ وغيرهما، وقد وقفنا على الكثير من العينات من ذلك القبيل..

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(١٩) كان الشيخ ميثم على يقظة أثناء تعريفه للإمامة في مفتتح كتاب النجاة، مستدعيا كمنطقي قدير أن مجرد الاستناد إلى التعريف الكلامي لا يحرز تمييزا تاما للمعرف، حيث اكتفاء المتكلمين في العادة بالحد الأدنى من التمييز لا يرضي المنطقي، وأحسب أن شيخنا ميثم كان منطقيا برهانيا في المقام أكثر من كونه بيانيا متكلما.فانظر تجد أنه بعد أن عرف الإمامة بالرئاسة العامة لشخص من الناس في الدين و الدنيا، اعتبر أن الاحتراز بكل هذه القيود أو الخاصة لا يحقق التمييز الحقيقي إلا بانضمام القيود إلى بعضها في صورة ما يسميه المناطقة بالخاصة المركبة، وأما مع تفكيكها والاستناد إليها كلا على حدة فلا يحترز بها عن المشترك، هكذا فإن كونها رئاسة عامة لا يميزها عن السلطنة الجائرة لأنها من جنس الرئاسة العامة ، وكونها في أمور الدين والدنيا لا يميزها عن الرئاسة الخاصة، حيث ليس كل رئاسة في أمور الدين والدنيا هي عامة؛ فغاية

القول أن القيود المذكورة لا تحرز التمييز إلا بانضمامها إلى بعضها البعض؛ وهو مفاد الخاصة المركبة.فتكون الرئاسة جنسا قريبا للإمامة، وباقي القيود منضمة إلى بعضها خاصة مركبة؛ انظر: كتاب النجاة، ص ٣٩..

(٢٠) لمزيد من التوسع في مفهوم السلم الحجاجي كما عند أزفالد ديكرو، انظر مثلا : د.حسان الباهي في اللغة والمنطق، وانظر د. أبو بكر العزاوي في اللغة والحجاج، وقبل ذلك انظر مصنفات د. طه عبد الرحمان، حيث يمكن اعتبار كل أعماله تطبيقا حيا لهذه التقنية الحجاجية..

(٢١) من تلك الأخبار على سبيل المثال لا الحصر، ما رواه صاحب علل الشرائع في باب علة الغيبة، عن أبي عبد الله البرقي عن محمد بن عمير عن أبان وغيره عن أبي عبد الله قال: قال رسول الله ــ ص ــ : لا بد للغلام من غيبة، فقيل له ولم يا رسول الله، قال: يخاف القتل»..

وعن عبد الله قال: إن للقائم منا غيبة يطول أمدها، فقلت ولم ذلك يا ابن رسول الله، قال: إن الله عز وجل أبى إلا أن يجري فيه سنن الأنبياء في غيباتهم وأنه لا بد له يا سدير من استيفاء مدد غيباتهم...»الشيخ الصدوق، علل الشرائع، الناشر مكتبة الداوري، قم، ص ٢٤٣.

(٢٢) هذا دون أن ننسى أن له ــ عج ــ أنوارا بحسب الممكن المتاح وعلى قاعدة الميسور العامة، في شؤون خاصة كما نهض بنظائرها العبد الصالح الخضر ــ والمهدي هو خضر الأمة ــ، فهي نافعة نفعا شخصيا، وعلى ذلك النحو حال الحجة ــ عج ــ في انتظار النفع الأكبر والنوعي، ولولا ذلك لما قال تعالى تأكيد لما ينطوي عليه الانتظار من شؤون عظمى : ﴿وبقية الله خير لكم﴾..

(٢٣) قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق السيد أحمد الحسيني مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ص١٩٠.

(٢٤) المصدر نفسه ص ١٩١.

(٢٥) التفتازاني، شرح المقاصد ج٥ ص ٣١٣ ط ١، ١٩٨٩ منشورات الشريف الرضي

(٢٦) ابن تيمية، منهاج السنة نقلا عن الميلاني، دراسات في منهاج السنة ص ٣٨٤ ط ١، ١٤١٩هـ/ باران

(٢٧) قواعد المرام، ص ١٩١.

(٢٨) قواعد المرام، ص ١٩١.

(٢٩) كشف المحجة، نقلا عن: الإمام المهدي : حقيقة لا خيال، الشيخ كاظم جعفر المصباح، ط١، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٩٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٣١) النجاة، ص ٢٠٧.

(٣٢) لا يوجد ما يفسد في الود قضية حينما يكون النقاش علميا ليس فيه تجريح لحامل هذا الرأي أو ذاك.. وحبذا لو أمكن المسلمين أن يرقوا إلى أن يعالجوا خلافاتهم العقائدية بالحجاج السائغ مع حفظ مبدأ الأخوة، إذن لأمكن أن يتقدموا بآرائهم ويطوروها..لقد بدأت الاعتزال والأشعرية وباقي المذاهب الكلامية الأخرى متواضعة جدا، لكنها سرعان ما نضجت واتسعت عبر طبقاتها واشتد رأيها وقويت حجتها، وكل ذلك مرده إلى الممارسة الحجاجية.. فالحجاج وحده يستطيع أن يمكن المدارس الاسلامية المختلفة على التطور بصناعتها الكلامية..ذلك كما سبق وذكرنا بأن طريق الحجاج مفتوح، وهو يمكن الحجاجي من إعادة الكرة تلو الكرة في مسيرة الحجاج المفتوحة واللانهائية..فهذا التفنيد الصادر من أمثال الشيخ ميثم هو حجاجي يقصد تفنيد الرأي لا استئصال الرائي، فشتان بين منطق الحجاج وبين إرادة التجريح..

الفكر المقاصدي عند ابن خلدون

د. محمد عبدو

باحث مغربي

يصر الباحثون في الفقه الإسلامي على نسبة المقاصد إلى الفقيه المغاربي أبو إسحاق الشاطبي، ويبدو أن هذا الإصرار له ما يبرره نظراً إلى ما قدّمه الشاطبي للفكرة، ولكن أهم ما يتمتع به هذا الأخير هو توسعته وبسطه للنظرية في إطار علمي منسجم، ولكنه لم يكن على أي حال أول من طرح الفكرة وعالجها. وتأتي هذه المقالة في سياق البحث عن الدور الذي أداه ابن خلدون على هذا الصعيد.

الحمد لله حمد الشاكرين، والصلاة على نبينا محمد وآله الطاهرين وصحبه أجمعين.

وبعد؛ فإن مقاصد الشريعة آلة تعصم الخلقَ مراعاتُها من أن يضلوا في طريقهم، ويعثروا بفضلها على جهة مطلوبهم. وقد أدرك سلفنا الأخيار، وعلماؤنا النظار، أن الخوض في هذا الفن مهم، وأن تركه في الشرع خطب مدلهم، فعظّموا من شأنه ما أذن الله من تعظيمه، واحتفلوا به بما شاء الله من الاحتفال.

ومن هؤلاء؛ حبر الأكارم، وبحر المكارم، العلامة عبد الرحمن بن خلدون؛ فإن أكاليمه في «مقدمته»، تدل على أنه مبرِّز في مقاصد الشريعة، راسخ القدم في تمهيد قواعدها.

ويتولى هذا البحث بالقصد الأول إبراز إمامته في هذا الفن، وكشف الغطاء عن منهاجه وفكره فيه، من خلال استقراء «المقدمة»، وقراءتها قراءة مقاصدية؛ بحيث أَنطُقُ بلسانه، وأَنْظُرُ بعينه. ولنرسم لذلك مطالب أربعة.

لكن؛ لا بد قبل الشروع في بيان المقصود؛ من أن أتقدم فأنبه على أربعة أمور، تجري مجرى التوطئة والتقديم لهذه المطالب.

الأمر الأول: على الرغم من أن العلامة ابن خلدون قد أخذ بمجامع هذا الفن وأصوله، وتوحَّد فيه والزمان مشحون بأخدانه - على ما يأتي بيانه -؛ فإن الغالب الأكثري من أهل العصر؛ الذين عنوا بدراسة مقاصد الشريعة وخوض غمارها؛ من أول بروز هذا العلم في الثمانينيات إلى اليوم، وقد أُلِّفت كتب كثيرة، وأُنجِزَت دراسات غير قليلة[1]، لا نلفيهم يحشرون ابن خلدون ضمن أعلام هذا الفن ورفعائه، كما لا نجدهم يستندون إلى «المقدمة» كمصدر حفيل من مصادر مقاصد الشريعة؛ فكان من البديهي أن يتوارى عنهم فكر ابن خلدون المقاصدي بالحجاب، وأن تنتبذ منهم كلماته في هذا المجال مكانا قصِيّاً.

ولعل السبب في ذلك؛ يرجع إلى أن عنوان الكتاب «مقدمة ابن خلدون»؛ لا يشي بمضمونه، فألقوا حبله على غاربه، ولم يعيروه اهتماماً. وهذا غاية قصوى

في التقصير، ومنهج غير سليم كما لا يخفى؛ إذ لا ينبغي الاغترار بالعناوين، ومن أدل دليل على ذلك؛ أن كتاب «الموافقات» لأبي إسحاق الشاطبي، لا علاقة لعنوانه بمضمونه، مع أنه صوان لمقاصد الشريعة، وجراب لحكمتها المتعالية.

الأمر الثاني: أن العلامة ابن خلدون أقدر على ذلك؛ بما هو عليه من الغوص على الأسرار، كما يشير إلى ذلك كلامه في صدر «المقدمة»، حيث قال يصف فن التاريخ: «... وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق»[2].

ومما له بهذا المعنى بعض الشبه؛ ما ذكره في معرض مدحه لكتابه «العبر»؛ فإنه قال: «وشرحت فيه أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية، ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها...»[3].

فاستبحار ابن خلدون في الغوص على بواطن الأمور، وتشوُّفه إلى درك أقصى غايات الأشياء، أكسبه ذلك جميعه ملكة تعليلية، وذهنية مقاصدية، جعلته يجعجع عند الشريعة، حتى ألانت له جانب النجوى، فأفاد من حكمتها البالغة، وانقلب بحظ وافر من مقاصدها الشريفة.

الأمر الثالث: لا يخفى؛ أنَّ الإمام مالكاً، كان في مقاصد الشريعة لا يجارى غوصاً وفهماً. وابن خلدون مالكي، فلا جرم أن يقتبس من نتائج خواطره، وأن يستفيد من أبكار أفكاره. ومن أحسن ما قيل في اعتبار عالم المدينة للمقاصد والتفاته إليها؛ قول صاحب «العبر»، بمناسبة تعيينه لتدريس المالكية في مدرسة «بين القصرين»: حيث قال في مفتتح التدريس - بعد الصلاة على النبي وآله - ما لفظه: «وعن الأئمة الأربعة... وعن إمامنا من بينهم، الذي حمل الشريعة وبينها، وحرر مقاصدها الشريفة وعيَّنها... عالم المدينة، وإمام هذه الأمة الأمينة...»[4].

إن في هذا الكلام الأدنى، من مواقع الإحسان، ما لا تبلغه مواقع الاستحسان، ولا يَعرفُ ما أقول إلا من ضرب في هذه الصناعة بحق، وجرى فيها على عرق: **﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾**[5].

وإذا قُرن بين قول ابن خلدون هذا؛ وبين أقوال بعض أهل العصر، في اعتبار الإمام مالك للمصالح، ورعايته للمقاصد، يجد الفرق بين قوله وقولهم واضحا

نيِّرا، لا سيما إذا قُرِن إليه قوله في معرض بيانه للأسباب المفضية لانقطاع النوع؛ كالزنا واللواط. فبعدما بين -رحمه الله- أنَّ اللواط أشدهما في فساد النوع؛ لأنه يؤدِّي إلى أن لا يوجد النوع، والزنا يؤدي إلى عدم ما يوجد منه، قال ما عبارته: «ولذلك كان مذهب مالك، رحمه الله، في اللواط أظهر من غيره، ودل - وهذا هو بيت القصيد - على أنه أبصر بمقاصد الشريعة واعتبارها للمصالح»[٦]. وهذا غاية المدحة للإمام مالك.

وإذا تأمل المتأمل لفظة «أبصر»؛ وجد تحتها من الغرض البعيد ما لا تبلغه غاية. وقد عني جماعة من الباحثين المحدثين ببيان عناية الإمام مالك بمقاصد الشريعة، وأطال بعضهم في إيضاح ما انطوى عليه فقهه من أسرارها البعيدة[٧].

الأمر الرابع: نظراً لأهمية علم مقاصد الشريعة عند ابن خلدون، وموقعه الرئيس ضمن علوم الشريعة الإسلامية؛ نجده يحض على الاحتكام إلى هذا الفن في ما يعرض من مسائل، وعدم إغفال سر الله تعالى وحكمته[٨].

ومن هنا، نفهم سر تشديده النكير على بعض الفرق كأمراء الأغالبة؛ الذين ضُرِب بينهم وبين مقاصد الشريعة بسور له باب، باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب، فطعنوا في نسب الإمام إدريس الثاني تخفيضا لشأنه. وإلى هذا المعنى الإشارة بقول ابن خلدون: «وما لهم قبحهم الله والعدول عن مقاصد الشريعة، فلا تعارض فيها بين المقطوع والمظنون، وإدريس وُلِدَ على فراش أبيه، والولد للفراش»[٩].

وما كان ابن خلدون لينابذ القوم، أو يخالفهم إلى ما يدعوهم إليه مِنْ تَفَهُّم أسرار الشريعة، وتقحُّم معانيها، بل ما حثهم عليها، إلا وسبقهم إليها، كما يظهر ذلك في ما نورده عليك من أمثلة.

فإذا اتضحت هذه الأمور، فلنرتق إلى مطالب البحث، وهي في كشف الغطاء عن فكر ابن خلدون في المقاصد.

المطلب الأول: في كشف الغطاء عن بعض الأسس التي ينتظم منها فكر ابن خلدون في مقاصد الشريعة.

ويشتمل على مسائل:

المسألة الأولى:

يقرر العلامة ابن خلدون على غرار علماء الفقه وأصوله[10]؛ أن الأحكام الشرعية إنما وُضِعَت لمصالح العباد في الدنيا والآخرة. وقد جاء بهذا المعنى مصرِّحا به في «مقدمته»؛ حيث قال ما نصه: «إن الأحكام الشرعية كلها؛ لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتشرع لأجلها»[11]، مستندا في تقرير هذه القاعدة الشريفة إلى دليل كلي هو الاستقراء، دل عليه شاهد قوله: «وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع»[12].

فعبارة «كما تشهد به الشرائع»؛ دليل جليٌّ لن يترك خليجة، على أن ابن خلدون استقرأ الشريعة واختبرها، فبالاختبار تظهر خبيئة الأسرار.

المسألة الثانية:

إذا تقرر لنا هذا الأصل؛ وهو تبعيَّة الأحكام لمصالح العباد في معاشهم ومعادهم، فتحقق أن ابن خلدون ينزع إلى أن الشرائع الإلهية هي الوافية بمصالح الخلق في دينهم ودنياهم. وهذا بخلاف الأحكام والقوانين المفروضة من البشر؛ فإن منفعتها مقتصرة على الدنيا فقط[13]. والمقصود بالخلق - كما يقرره ابن خلدون - ليس دنياهم فحسب؛ فإنها كلها عبث وباطل؛ إذ غايتها الموت والفناء، والله تعالى يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[14]. فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم[15].

المسألة الثالثة:

يرتب ابن خلدون هذه المصالح على مراتب ثلاث؛ بعضها يخدم بعضا: فمنها ما يقع في مرتبة الضروري، ومنها ما يقع في مرتبة الحاجي، ويليها ما يقع في رتبة الكمالي[16].

وإلى هذا المعنى ترشد عبارته: «والضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه؛ لأن الضروري أصل، والكمالي فرع ناشئ عنه»[17].

ولكل مرتبة من هذه المراتب ما يجري لها مجرى التتمات والتكملات، وذلك

«أن الله سبحانه جعل للآدمي في كل مُكوَّن من المكوَّنات منافع تكمل بها ضروراته أو حاجاته»[١٨].

المسألة الرابعة:

المصالح الضرورية عند ابن خلدون خمسة: وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال[١٩].

والعدوان على هذه المقاصد الخمسة؛ يُفْضِي إلى الخلل والفساد دفعة، وتنتقض الدولة سريعا بما ينشأ عنه من الهرج المفضي إلى الانتقاض[٢٠].

ومن أجل ذلك؛ حرم الشرع العدوان عليها، ووضع بإزاء المفسدات التي تكر عليها بالتفويت عقوبات زاجرة[٢١].

المسألة الخامسة:

المصالح الضرورية تُحفَظ من جانبين؛ جانب الوجود وجانب العدم. أما من جانب الوجود فبالتعاون، وأما من جانب العدم فبالمدافعة.

وقد بيَّن ابن خلدون هذه المسألة في «مقدمته» كأحسن ما يكون البيان؛ فقال ما لفظه: «الاجتماع الإنساني ضروري... وبيانه؛ أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه... فلا بد من اجتماع القُدَرِ الكثيرة من أبناء جنسه، ليحصل القوت له ولهم... وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه»[٢٢].

وفي هذا النص أيضا؛ إشارة إلى أهمية الفطرة في حفظ حياة الإنسان وجلب ضروراته.

المسألة السادسة:

من القواعد المهمة التي وردت في «المقدمة»؛ أن مقصد الشارع في كل الأمور

والأخلاق: الوسط.

وهذا النوع من مقاصد الشريعة؛ وإن كان قد تألق في بيانه بعض الأصوليين كالغزالي وابن عبد السلام والشاطبي[23]، فإن ابن خلدون؛ ليس يجهل ما يعلمه القوم، ولكنه رحمه الله أَسَفَّ إذ أَسَفّوا، وطار إذ طاروا، كما تدل على ذلك عباراته في «المقدمة».

فبعدما بيَّن، رحمه الله، بأن الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع مطية للآخرة - وهي قاعدة لها تعلُّق بمسألة المقاصد والوسائل -؛ صرح بأن مراد الشارع «في ما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه؛ (ليس) إهماله بالكلية أو اقتلاعه من أصله، وتعطيل القوى التي ينشأ عليها بالكلية؛ إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة، حتى تصير المقاصد كلها حقا وتتحد الوجهة... فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعه من الإنسان؛ فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق، وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله، وإنما يذم الغضب للشيطان وللأغراض الذميمة؛ فإذا كان الغضب لذلك كان مذموما، وإذا كان الغضب في الله ولله كان ممدوحا...»[24].

ومن هذا القبيل؛ ذم الشهوات، فليس «المراد إبطالها بالكلية؛ فإن من بطلت شهوته كان نقصا في حقه؛ وإنما المراد تصريفها في ما أُبيح له باشتماله على المصالح؛ ليكون الإنسان عبدا متصرفا طوع الأوامر الإلهية»[25].

فليتأمل الناظر في هذه الإشارات ما أحسنها. ولينظر كيف صارت الشهوة والغضب؛ مما يحفظ به ضرورات الإنسان، التي بها قوام عمارة الأرض وتزجية المعاش. وتدخل الشهوة في الحفظ الغريزي الوجودي، أما الغضب فيدخل ضمن الحفظ الغريزي العدمي. فبواسطتهما يستطيع الإنسان جلب المصالح والمنافع لنفسه، ودفع المفاسد والمضار عنها. وهذا الكلام توكيد لما سبق تقريره مع ابن خلدون في المسألة التي قبل هذه.

وهذا نظر فقهي سديد من ابن خلدون، ودليل على تضلعه من أسرار الشريعة وحكمتها في الاستعباد.

المسألة السابعة:

يقسم ابن خلدون مقاصد الشريعة باعتبار آخر؛ إلى قسمين: مقاصد أصلية ومقاصد تابعة. ويمثل لهذا بما يحصل للمتصوفة أثناء رياضتهم، من معرفة الغيب والتصرف. «فرياضتهم دينية وعَرِيَّة عن هذه المقاصد المذمومة، وإنما يقصدون جمع الهمة والإقبال على الله بالكلية، ليحصل لهم أذواق أهل العرفان والتوحيد. أما حصول ما يحصل من معرفة الغيب والتصرف لهؤلاء المتصوفة؛ إنما هو بالعرض، ولا يكون مقصودا من أول الأمر؛ لأنه إذا قصد ذلك كان الوجه فيه لغير الله؛ وإنما هي لقصد التصرف والاطلاع على الغيب. وأخسر بها من صفقة؛ فإنها في الحقيقة شرك. فهم يقصدون بوجهتهم المعبود لا لشيء سواه، وإذا حصل في أثناء ذلك ما يحصل؛ فبالعرض وغير مقصود لهم. وكثير منهم يَفِر منه إذا عرض له ولا يحفل به، وإنما يريد الله لذاته لا لغيره»[٢٦].

وهذا المثال كاف في بيان هذه المسألة، فيقاس بهذا المورد ما عداه.

وليس في ما ذكره ابن خلدون ما يخالف مقصود الشرع أو يعارضه، بل له في الشرع شواهد كثيرة تعضده، كما في الحج مثلا؛ ففيه مقاصد أصلية وأخرى تابعة أفصح عنها القرآن.

المسألة الثامنة:

لم يكتف ابن خلدون بكشف الحجاب عن المقاصد المطلوبة للشارع، بل نلفيه يفصِّل القول في ما قد يُتَوَّهَم أنه من مقاصد الشرع وليس كذلك على الحقيقة.

ويتضح هذا بمثالين:

المثال الأول: «أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء، فليس من المقاصد الدينية؛ إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده، ينبغي أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفا من العبث بالمناصب الدينية»[٢٧].

المثال الثاني: يتعلق بمسألة اشتراط النسب القرشي في الخلافة

فإننا إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراطه ومقصد الشارع منه، «لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبيﷺ، كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة

والتبرك بها حاصلا؛ لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها...»[28].

وأكتفي بهذا القدر من المسائل؛ فإن المقام لا يحتمل أكثر منه. على أن ما أوردته كافٍ في بيان المقصود، وهو إبراز إمامة ابن خلدون في مقاصد الشريعة وريادته فيها. وليس هذا الحكم اتفاقيا ولا جزافيا، فإن الكثير من القواعد التي حررها كبراء هذا الفن؛ كالجويني في «برهانه» والغزالي في «إحيائه» والشاطبي في «موافقاته»؛ نجد لها صدى عند ابن خلدون. ومن استقرأ «المقدمة» وقف على هذه الحقيقة، وكذلك ألفينا الأمر والحمد لله. وسيأتي ما يشد أزر هذا الكلام ويشترك في أمره.

المطلب الثاني: في بيان أن علم العمران ومقاصد الشريعة: هل يجريان من واد واحد؟ أم لا؟

كما سبقت الإشارة إلى ذلك في صدر مسطورنا هذا؛ فإن الخائضين من أهل العصر في غمرات مقاصد الشريعة، قد أخطأوا في حق ابن خلدون خطأ كُبَّارا، باتخاذهم «مقدمته» وراءهم ظِهريًّا.

ولعل السبب في ذلك؛ علاوة على ما سلف مني بيانه؛ ظنهم أن هذا الكتاب مختص بعلم العمران، فطووا الكتاب بما فيه. ونحن نبيِّن أنهم قد تنكبوا المخالج عن وضح السبيل.

فعلم العمران ليس بغريب عن مقاصد الشريعة، ولا عن أصولها بشريد، فإن معناه: اجتماع البشر وتعاونهم من أجل تحصيل ما به تتم حياتهم، ودفع ما يبطل نوعهم. فإذا كان علم العمران بهذا البيان؛ فإنه توأم مقاصد الشريعة.

وقد حقق ابن خلدون هذه المسألة تحقيقا بليغا؛ فقال بمناسبة كلامه على الاجتماع الإنساني ما نصه: «وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء، والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه، فإذن؛ هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم، وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم؛ وهذا هو معنى العمران...»[29].

ومن الحجج البالغة التي تؤكد هذه الحقيقة، وتبينها غاية البيان؛ ما صرح به

من أن هذا الفن يُعَدُّ من مسائل علم العمران موضوعا وطلبا، بقوله: «وهذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه؛ نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علمهم، وهي من جنس مسائله بالموضوع والطلب... مثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد؛ في أن الزنا مخلّط للأنساب، مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران ومفضٍ لفساد النوع، وغير ذلك من المقاصد الشرعية في الأحكام؛ فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران، فكان لها النظر في ما يعرض له، وهو ظاهر من كلامنا هذا في هذه المسائل الممثلة»[30].

وهذا النص من محاسن كلامه (رحمه الله). وفيه دليل على أنه يجعل المقاصد الشرعية مبنىً من مباني نظريته في العمران البشري.

وقد استوعب ابن خلدون في بيان علاقة علم العمران بمقاصد الشريعة. ونحن نورد نماذج من عباراته، لنستدل بها على أن هذا الأمر عند فقيهنا لم يخرج عن كونه حقا.

فمن ذلك قوله في أوجز ما يكون من العبارة: «حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية»[31].

ومن ذلك أيضا قوله: «العمران ضروري للبشر، وأن رعاية مصالحه كذلك لئلا يفسد إن أُهمِلَتْ»[32].

ومن هذا القبيل ما ذكره في معرض حديثه عن العصبية: «الاجتماع والتوافق (هو) الكفيل بمقاصد الشريعة وأحكامها»[33].

ومن هذا الباب قوله: «الشريعة وأحكامها (هي) المراعية لمصالح العمران ظاهرا وباطنا»[34].

وناهيك دلالة على ذلك ما صرح به من أن الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، « هو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة: من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال»[35].

وإذن؛ فقد حصحص الحق، وأسفر الصبح لذي عينين، وبان أن العمران ومقاصد الشريعة؛ تتجارى أضابيرهما في طريق قاصد، وتتوارد أضاميمهما

نحو غرض واحد؛ وهو حفظ النوع البشري، وفي حفظه حفظ لباقي المقاصد الضرورية بطريق أولى. وإيضاحه: أن النفس محل التدين، وإذا فُوِّتت، واستؤصل الناس من عند آخرهم: فلن يُعبَد الله في الأرض أبدا، وذلك خلاف المقصود من استعمارهم فيها.

المطلب الثالث: في ذكر طائفة من تعليلاته

وأكتفي بسبعة أمثلة، هي كافية بحسب غرضي:

أولا: العلة التي من أجلها اختار الله تعالى الأنبياء من الجزيرة العربية وما حولها.

في الفصل الذي عقده ابن خلدون للكلام على بدء الجغرافيا، وبمناسبة بيانه للمعتدل من الأقاليم، صرح بأن النبوات؛ إنما توجد في الإقليم الرابع - يعني الجزيرة العربية -؛ الذي هو أعدل العمران، أو الأقاليم المحيطة به، والتي يكون سكانها من البشر أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا. والعلة في ذلك «أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم. قال تعالى: ﴿ **كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**﴾[٣٦]؛ وذلك ليتم القبول لما يأتيهم به الأنبياء من عند الله»[٣٧].

ثانيا: العلة التي من أجلها نهى الشرع عن الاحتكار

يرى ابن خلدون أن الاحتكار مفسدة عظيمة، وأن المحتكر يمحق ماله بسبب ما يلحقه من المضار. قال (رحمه الله) يقرر هذا المعنى ويوكده: «ومما اشتهر عند ذوي البصر والتجربة في الأمصار: أن احتكار الزرع لتَحَيُّن أوقات الغلاء مشؤوم، وأنه يعود على فائدته بالتلف والخسران، وسببه، والله أعلم، أن الناس لحاجتهم إلى الأقوات مضطرون إلى ما يبذلون فيها من المال اضطراراً، فتبقى النفوس متعلقة به. وفي تعلق النفوس بمالها سر كبير في وباله على من يأخذه مجانا. ولعله الذي اعتبره الشارع في أخذ أموال الناس بالباطل. وهذا وإن لم يكن مجانا؛ فالنفوس متعلقة به؛ لإعطائه ضرورة من غير سعة في العذر، فهو كالمكره... فلهذا يكون من عرف بالاحتكار، تجتمع القوى النفسانية على متابعته، لما يأخذه من أموالهم: فيفسد ربحه»[٣٨].

ثالثا: العلة التي من أجلها حرم الله المخيط في الحج

فبعدما أوضح ابن خلدون بأن أهل البدو يستغنون عن اللباس، وأنهم إنما يشتملون الأثواب اشتمالا، وأن تفصيل الثياب وتقديرها وإلحامها بالخياطة للباس من مذاهب الحضارة وفنونها، قال ما لفظه: «وتفهم هذا في سر تحريم المخيط في الحج، لما أن مشروعية الحج مشتملة على نبذ العلائق الدنيوية كلها، والرجوع إلى الله تعالى، كما خلقنا أول مرة. حتى لا يعلق العبد قلبه بشيء من عوائد ترفه، لا طيبا ولا نساء، ولا مخيطا ولا خفا؛ ولا يتعرض لصيد، ولا لشيء من عوائده التي تكونت بها نفسه وخلقه؛ مع أنه يفقدها بالموت ضرورة. وإنما يجيء كأنه وارد على المحشر ضارعا بقلبه، مخلصا لربه، وكان جزاؤه إن تم له إخلاصه في ذلك أن يخرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه. سبحانك ما أرفقك بعبادك وأرحمك بهم في طلب هدايتهم إليك»[٣٩].

رابعا: العلة التي من أجلها حرم الله الظلم

يذهب ابن خلدون إلى أن الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، « هو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة؛ من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فلما كان الظلم كما رأيت مؤذنا بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران، كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهما، وأدلته من القرآن والسنة كثير»[٤٠].

خامسا: العلة التي من أجلها لم يضع الشارع بإزاء الظلم عقوبة معينة

إذا كان الشارع قد وضع بإزاء المفسدات للنوع عقوبات محددة؛ كالجلد للزنا وقطع اليد للسرقة؛ فإنه بالنسبة للظلم لم يضع بإزائه عقوبة معينة. والعلة في ذلك؛ على ما حققة الخريت ابن خلدون؛ أن الظلم لا يقدر عليه كل واحد، بخلاف غيره من المفسدات للنوع، والتي يقدر كل أحد على اقترافها من الزنا والقتل والسكر، إلا «أن الظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه؛ لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان. فبولغ في ذمه وتكرار الوعيد فيه، عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه في نفسه»[٤١].

سادسا: العلة التي من أجلها وقع النسخ في شريعتنا

من أمارات رعاية الشارع لمصالح العباد عند ابن خلدون؛ ما ثبت في شريعتنا من جواز النسخ ووقوعه فيها، وذلك لطفا من الله تعالى بعباده وتخفيفا عنهم، باعتبار مصالحهم التي تكفل الله لهم بها. قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[42].

سابعا: العلة التي من أجلها وقع التيه في بني إسرائيل

يذهب ابن خلدون إلى أن التيه الذي وقع في بني إسرائيل حكمته مقصودة؛ « وهي فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر والقوة، وتخلقوا به وأفسدوا من عصبيتهم، حتى نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الأحكام والقهر، ولا يسام بالمذلة؛ فنشأت لهم بذلك عصبية أخرى، اقتدروا بها على المطالبة والتغلب. ويظهر لك من ذلك أن الأربعين سنة أقل ما يأتي فيها فناء جيل ونشأة جيل آخر»[43].

فهذه نبذة من تعليلات ابن خلدون؛ تدل على علوّ كعبه في هذا الفن واستفحال شأنه فيه. وعند التدبر فيها؛ نرى بالنظرة البدائية أنها تنطوي على أمرين:

أحدهما: أن جميع هذه العلل يربط بينها خيط واحد؛ وهو رعاية مصالح العباد.

وثانيهما: أن هذه العلل مبنية على المحافظة على العمران.

المطلب الرابع: في استخراج مجموعة من قواعد المقاصد من «المقدمة»

وهي قواعد شريفة؛ من أدركها، فقد عظم سهمه من مقاصد الدينيات، وكثر نصيبه من أسرار الشرعيات، وأقتصر على عشرين قاعدة؛ فإن المقصود هو التنبيه، أما الاستقصاء فلا مطمع فيه.

١- «الشارع أعلم بمصالح العباد»[44].

٢- «وأما تقديم المعاش؛ فلأن المعاش ضروري طبيعي، وتعلم العلم كمالي أو

حاجي، والطبيعي أقدم من الكمالي»[٤٥].

٣- «ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه؛ لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه»[٤٦].

٤- «الله سبحانه وتعالى جعل للآدمي في كل مكون من المكونات منافع تكمل بها ضروراته أو حاجاته»[٤٧].

٥- الأحكام الشرعية «يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة، ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة»[٤٨].

٦- ليس المقصود بالخلق دنياهم فقط، «فإنها كلها عبث وباطل؛ إذ غايتها الموت والفناء...، فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم»[٤٩].

٧- «الشارع أعلم بمصالح الكافة في ما هو مغيب عنهم من آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم... وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط»[٥٠].

٨- «مقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم»[٥١].

٩- «أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة»[٥٢].

١٠- «وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع»[٥٣].

١١- «الخير والشر طبيعتان موجودتان في العالم لا يمكن نزعهما، وإنما يتعلق التكليف بأسباب حصولهما، فيتعين السعي في اكتساب الخير بأسبابه، ودفع أسباب الشر والمضار»[٥٤].

١٢- «...الأفعال إنما أباح لنا الشارع منها ما يهمنا في ديننا الذي فيه صلاح آخرتنا، أو في معاشنا الذي فيه صلاح دنيانا»[٥٥].

١٣- الشريعة وأحكامها مراعية لمصالح العمران ظاهرا وباطناً [٥٦].

١٤- «حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية»[٥٧].

١٥- «الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع مطية للآخرة»[٥٨].

١٦- «إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها»[٥٩].

١٧- «سائر المقاصد الشرعية في الأحكام؛ فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران»[٦٠].

١٨- «العدوان على الناس في أموالهم وحرمهم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم... يفضي إلى الخلل والفساد دفعة»[٦١].

١٩- «الأحكام الشرعية مغنية عنها (السياسة العقلية) في المصالح العامة والخاصة والآداب»[٦٢].

٢٠- «الله سبحانه بعث إلينا نبينا محمدا صلى الله عبيه وسلم يدعونا إلى النجاة والفوز بالنعيم»[٦٣].

خاتمة تكر على البحث ببيان أهم نتائجه:

من أراد أن يسلك أقصد المسالك إلى أسنى المقاصد؛ فلينظر في «مقدمة» ابن خلدون. فإنها بما انطوت عليه من قواعد هذا الفن – أعني مقاصد الشريعة -، وبما اندمجت عليه من علل الشرايع؛ تهدي إلى الطريق التي من سار فيها صرف عنه السوء، وتخوف من الطريق التي من سار فيها حاق به الضر.

وعلى الرغم من أن هذا البحث اكتفى في استخراج الفكر المقاصدي بـ «المقدمة»، ولم يستقرئ تواليف ابن خلدون كلها، ولا نخل تقاييده جميعها؛ فإنه جاء مبرزا لنتائج مهمة، منها:

أولا: أن العلامة ابن خلدون من هؤلاء الأئمة؛ الذين بهم سارت أعلام الشريعة وقام لواؤها، بصرفهم جمام العناية في كشف الغطاء عن مقاصد الشريعة، وتمهيد قواعدها، حتى اتضحت حقائقها اتضاحا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه.

ثانيا: استظهر هذا البحث في بيان التكامل المعرفي بين علم العمران ومقاصد الشريعة.

ثالثا: أن اهتمام ابن خلدون بالمقاصد؛ لا يجري له بالعرض، وإنما هي ملكة من الله وضعت في جبلته، لا باختياره وحيلته.

رابعا: أن قدم ابن خلدون في التعليل والغوص على خفيات الأسرار راسخة.

خامسا: استخراج بعض القواعد؛ التي ينتظم منها فكر ابن خلدون في المقاصد.

هذا؛ وقد بقيت أمور أخر، تفتقر إلى مزيد تحقيق؛ مثل تفصيل القول في موقف ابن خلدون من المقاصد الضرورية الخمسة، ومثل بيان أنه رحمه الله قد بنى نظريته في العمران على مقاصد الشريعة، ومثل صياغة نظرية في المقاصد عنده؛ من خلال استقراء جميع تواليفه، ونخل معظم تصانيفه، التي تصح نسبتها إليه. والحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى.

الهوامش

(١) مثل: كتاب «مقاصد الشريعة»، لنور الدين بوثوري، وكتاب «مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة »، لعبد المجيد النجار، وكتاب «مقاصد الشريعة في ضوء فقه الموازنات». لعبد الله الكمالي، وكتاب «مقاصد الشريعة»، لطه جابر العلواني، وكتاب «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»، لأحمد الريسوني، وكتاب «مقاصد الشريعة»، لمحمد مهدي شمس الدين(وآخرين)، تحرير وحوار، عبد الجبار الرفاعي، وغيرها من الكتب التي ذهلت عن الفكر المقاصدي عند ابن خلدون.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ج١ص٤، مطبوعة مع كتاب « العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، والموسوم أيضا بـ « تاريخ ابن خلدون »

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٧.

(٤) تاريخ ابن خلدون، ج٧، ص٥٨٠.

(٥) سورة العنكبوت: الآية ٤٣.

(٦) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٣٩٨.

(٧) انظر مثلا: كتاب « نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»، للريسوني، ص ٥٧ فما بعدها. وكتاب «التعليل المقاصدي»، لعبد القادر بن حرز الله، ص١٦٤، ومقال بعنوان « الفكر المقاصدي عند الإمام مالك من خلال مسالكه المنهجية في الاجتهاد، لمحمد منصيف العسري، ص ١١٧ وما بعدها، منشور بمجلة «الإحياء»، العدد الرابع والعشرون، عام ١٤٢٦- ٢٠٠٥.

(٨) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ٣١٠.

(٩) المصدر نفسه، ج١، ص٢٥.

(١٠) ينظر مثلا: كتاب «شفاء الغليل » للغزالي، ص: ٢٠٤، وأبي إسحاق الشاطبي، الموافقات، مج١، ج٢، ص ٤.

(١١) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ٢٠٦.

(١٢) المصدر نفسه، ص١٥١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(١٤) سورة المؤمنون: الآية ١١٥.

(١٥) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٣٠١.

(١٦) المصدر نفسه، صص ٤٣- ١٣٠-٤١٥.

(١٧) المصدر نفسه، ج١، ص١٣١.

(١٨) المصدر نفسه، ج١، ص٤٣٦.

(١٩) المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٦.

(٢١) المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ج١، ص٤٤.

(٢٣) انظر: «إحياء علوم الدين»، كتاب رياضة النفس: ٧٥،٧٦/٣ و٧٧، و «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»: ج١، ص ٣ فما بعدها، و «الموافقات»: مج١، ج٢، ص ١٢٤.

(٢٤) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢١٣-٢١٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ج١، ص٢١٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ج١، صص١١٨-١١٩، وقد تناول ابن خلدون هذه المسألة بتفصيل في كتابه «شفاء السائل لتهذيب المسائل»، ص ٢١٥ فما بعدها.

(٢٧) المصدر نفسه، ج١، ص٢٢٣.

(٢٨) المصدر نفسه، ج١، ص٢٠٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ج١، ص٤٥.

(٣٠) المصدر نفسه، ج١، ص٤٠.

(٣١) المصدر نفسه، ج١، ص٢٠٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٣٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ج١، ص٢٢٥.

(٣٤) المصدر نفسه، ج١، ص١٦٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ج١، ص١٦٠.

(٣٦) سورة آل عمران: الآية ١١٠.

(٣٧) ابن خلدون المقدمة، ج١، ص٨٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ج١، ص٤٢٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ج١، صص ٤٣٨-٤٣٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٤.

(٤١) المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٤.

(٤٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٤٧١-٤٧٢، والآية من سورة البقرة: ١٠٦.

(٤٣) المصدر نفسه،ج١، ص١٥٠.

(٤٤) المصدر نفسه، ج١، ص ١٣٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ج١، ص٤٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ج١، ص١٣١.

(٤٧) المصدر نفسه، ج١، ص٤٣٥.

(٤٨) المصدر نفسه، ج١، ص٣٢١.

(٤٩) المصدر نفسه، ج١، ص٢٠١.

(٥٠) المصدر نفسه، ج١، ص٢٠١.

(٥١) المصدر نفسه، ج١، ص٢٠١.

(٥٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٠١.

(٥٣) المصدر نفسه، ج١، ص١٥١.

(٥٤) المصدر نفسه، ج١، ص٦٠٣.

(٥٥) المصدر نفسه، ج١، ص٧٥٧.

(٥٦) المصدر نفسه، ج ١، ص١٦٠.

(٥٧) المصدر نفسه، ج١، ص٢٠٢.

(٥٨) المصدر نفسه، ج١، ص ١١٨.

(٥٩) المصدر نفسه، ١، ص ٢٠٦.

(٦٠) المصدر نفسه، ج١، ص٤٠.

(٦١) المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٦.

(٦٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٢٢.

(٦٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٥٠٥.